الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

الملف

المدينة والدولة في الإسلام (١)

الفضل شلق
كلود كاهن
رضوان السيد
يوسف محمد عبد الله
أكسل هافمان
ألكسندر بنغسين
علي زيعور
علي شلق
شانتال كيلكوجيه
طه الولي

دار الاجتهاد
بيروت

ثبت الموضوعات

الحركات الشعبية والاستقلال الذاتي في المدن الإسلامية خلال القرون الوسطى (*)

كلود كاهن

I

في مداخلةٍ، في مؤتمرِ المستشرقين الرابع عشر (١٩٥٨)، نَشَرَتْها، مترجمةً إلى الألمانية، مجلةُ التاريخ المقارن سايكولوم Saeculum (١٠٩، ١٩٥٨) حاولتُ أن أبرزَ معالم بعضِ المهام التي تقعُ، في إطار التاريخ العام للمجتمع الإسلامي؛ وبشكلٍ أخصَّ، على مؤرخ المدن الإسلامية. فقد بدا لي، في المجمل، أن دراسة المدن الإسلامية قد قوربت من وجهة نظر العالم الجغرافي اكثر مما قوربت من وجهة نظر المؤرخ، ومن وجهة نظر المهندس المدني اكثر مما هي من وجهة نظر الباحث المنقطع إلى التاريخ الاجتماعي كما يفهمه «المتغرِّبون». وقوربت، كما بدا لي، من جانب المستشرقين بشكل مبتور مغلقٍ إلى حدٍ كبير: فقد جعلوها تبدأُ عندَ ظهور الإسلام، وعَزَوا بالتالي أهمية طاغية للمدن التي أسسها العربُ، وأقروا بصورةٍ مسبقةٍ ومنذ الوهلة الأولى بوجود خصوصية ذاتية واضحة للمدن التي سَمُّوها بالمدنِ الإسلامية. وجهة النظر هذه بدتْ ليَ، من الناحيةِ المنهجيةِ، خاطئةً، وفي جميع الأحوال متحيزةً جداً؛ وقد أشَرْتُ، بالنسبة إلى تاريخ المدن كما بالنسبة إلى التاريخ الاجتماعي للعالم

(*) نشرت هذه المقالة على ثلاث حلقات بمجلة Arabica م ١٩٥٨/٥، ص ص ٢٢٥ ـ ٢٥٠، م ١٩٥٩/٦، ص ص ٢٥ ـ ٥٦، ٢٣٣ ـ ٢٦٥. وقد ترجم المقالة بطولها الى العربية الدكتور علي مقلّد.

الإسلامي عموماً، إلى أنّه من الواجب، بصورة رئيسية، مراعاةُ واقعِ أنّ السكان، حتى ولو تحولوا تدريجياً إلى الإسلام، والذين كَوَّنوا هذا العالَمَ الإسلامي، كانوا متحدرين في غالبيتهم العُظمى من شعوبٍ ذات ثقافة عالية، صَنَعَتِ الحضارة القديمة؛ وإن العدد الأكبر من المدن «المسلمة» كان مع ذلك سابقاً على الإسلام، وانه حتى المدنِ التي تأسست في ظل الإسلام قد تأثرت بفعل تدفق السكان الأصليين خاصةً، بالتراث العمراني السابق على الإسلام، وأنه من الواجب بالتالي بذل الجهد من أجل تحديد بدايات التاريخ العمراني الإسلامي في سياق التاريخ العمراني السابق على الاسلام. وهذا التاريخ الأخير، بدوره، يجب الحذرُ من اعتباره، من أوّله إلى آخره، هكذا، كتصاوير إيبنال الملونة*، أي كتاريخ للمدينة القديمة الكاملة غير المنقوصة، بل بالعكس يجب التوقفُ عند الحالاتِ المحددةِ المعينةِ المتنوعةِ في المدنِ الشرقيةِ، ويجب بشكل أخصّ تَتَبُّعُها حتى الحقبةِ التي سوف يظهرُ فيها الإسلامُ، حين لم تَعدْ أبداً، بعد ان كانت كذلك، هذه المدينةَ القديمة، والتي عُدَّتْ قديمةً في هذا الحين، بهذه الرؤية لم تعدْ المدينةُ التي ورثها الإسلام، المدينةَ القديمةَ؛ وبالمقابل ان بعض السمات التي تتميز بها المدينةُ المسماةُ إسلاميةً، تبدو في الواقع سابقةً على الإسلام. ان المنهج التاريخي السويّ من أجلِ تحديدِ ماهيةِ التقديماتِ النوعيةِ في حال وجودِها، التي قَدَّمَها الإسلام، يقوم على المقارنة فيما بين المدنِ الإسلامية والمدنِ التي صُوِّرت في ذات الحقبة، خارجَ سيطرة الإسلام، وكأنها فروع أخرى من التراث القديم، أي بشكل خاص المدنُ البيزنطيةُ والايطاليةُ التي سبقت التطوراتِ الكبرى الجديدة والتي أخذت ترتسم انطلاقاً من منتصف عصورنا الوسطى.

المجموعة الأولى من الاستقصاءات الموضوعة وفقاً لهذه العقلية يجب مبدئياً أن تتمحور حول واقعة الفتح العربي بالذات، وأن تهدف إلى تحديد ماهية

(*) اشتهرت مدينة ابينال الفرنسية منذ القرن الثامن عشر بالرسوم والتصاوير الملونة (المطبوعة) التي وضعها الرسام بليران Pellerin، والقصد هنا أنه يجب الحذر من اعتبار المدينة وكأنها صنعت دفعة واحدة كما تصنع التصاوير المطبوعة [المترجم].

العواقب المباشرة لهذا الحدث والتي قد تكون أثّرت في حالةِ المدن. بكل تأكيد، فهناك دلالات يمكن استكشافها بهذا الشأن، وهناك بعض الأفكار التي تصلح كفرضيات، والتي يمكن إصدارها عقب التفكير بالظروف العامة المعروفة عن الفتح. إلا أن النقص في التوثيق الاجمالي المعاصر لهذا الفتح، وفي التوثيق، المتأخر جداً، المتاح لنا من أجل درسه، وندرةَ المعلومات من نوع المعلومات التي نتمنى وجودها هنا، تحدُّ بالضرورة من النتائجِ التي يستطيعُ هذا المسعى المباشرُ أن يوصلنا إليها. ضمن هذه الشروط، يصبح المسعى الآخر ضرورياً، وهو يقوم على دراسة المدن الإسلامية في الحِقَبِ اللاحقة حيث تصبح معروفةً منا بصورةٍ أفضل، وعندئذٍ وبصورةٍ تقهقرية، وبعد التدقيقِ بما آلت إليه وذلك بالمقارنة مع ما كانت عليه قبل الإسلام، أو مع ما هي عليه المدن غير الإسلامية في البلدان المجاورة، نعود إلى استجواب نصوصِنا وفكرِنا عن المراحل المتوسطة من التطور.

في المقال المشار إليه أعلاه في مجلة Saeculum، يجد القارىءُ، بعد بعض التوضيحاتِ حول الدراسات، المهمة أحياناً من زاويتها الذاتية، المكرسةِ حتى الآنَ من أجل المدن الإسلامية، فكرتين أو ثلاث مستمدةً مباشرةً من التأمل في الفتح العربي. ولن أعود إليها هنا. في حين أني اقتَصَرتُ في Saeculum على رسم الخطوط العريضة جداً والمؤقتة لتوجهات البحوث التي بدت لي أنها قد تكون مثمرةً، محيلاً القارىء إلى المعلوماتِ الأكثرَ دقةً التي صحت عزيمتي على بثها في Arabica: وهذا الوعد بالذات هو الذي يتوجب علي الوفاءُ به.

وليس القصدُ، كما يعتقد البعض بحقٍ، تقديمَ تاريخٍ كاملٍ للمجتمعات الإسلامية، ضمن سلسلة الدراسات التي تتتالى في Arabica: فمثل هذا العمل، الذي يملأ مجلداتٍ، لم تستجمع له الشروط الاعدادية، عن طريق مراكمة البحوث المختصة. وإذن يُفترض بشكلٍ خاص، أن يكون القارىء قد سبق له ان فكر بشكل كافٍ في الواقعةِ العمرانية في العالم الإسلامي(١)، وحول

(١) ويساعد في ذلك بشكل خاص و. مارسيه، الحركة الاسلامية والحياة الحضرية المدينية في تقارير عن جلسات اكاديمية الآداب والفنون، ١٩٢٨؛ ج. مارسيه، مفهوم المدن في الإسلام، في =

دور شكلٍ ما من أشكال «البورجوازية» في الحقبة المسماة بالحقبة «الكلاسيكية» في التاريخ الإسلامي[٢]. اننا سنتتبّع هنا فقط بعض اتجاهاتٍ في البحث، نأملُ أن تكون لها قيمة «نموذجية»، والتي تبدو منذ الآن ممكنةً بسببِ الأعمالِ التي أنجزَها بعضُ العلماء، وبسبب الاستقصاءات التي أدارها المؤلفُ شخصياً.

إن إحدى التعارضات التي يشار إليها بشكل واسع، بين المدينة الإسلامية والمدينة القديمة من جهة، وبين الكومونة الوسيطة الاوروبية، هي الاستقلال الاداري وبالتالي، روح المواطنية السائدة في هاتين، والاندماج إدارياً في الامبراطورية، وانعدام الشخصية المدنية للمدينة الإسلامية. ويبدو بعد التفكير، مع ذلك، انه يوجد شيء ما مزورٌ في إقامة مقارنة خاصة منفصلة عن مقارنة اكثر اتساعاً فيما بين الأنظمة في مجملها؛ وان المدن القديمة، كالكومونات الوسيطة، قد نشأت في أوساط تفتقر إلى دول منظمة شاسعة الأراضي، وانها بالعكس اخذت تتهاوى، من وجهة نظر خصوصيتها الحضرية، منذ بدأت تتكون أمثال هذه الدول، أو منذ أن أعيد تكوينها ـ خاصة في الامبراطورية الرومانية السفلى وفي الامبراطورية البيزنطية ـ وبالعكس إذا كانت بقايا الحياة المدنية التي يمكن، مع ذلك، اكتشافها في المدينة البيزنطية في الحقبة العليا، قد بدت للمستشرقين عديمة النظير في المدن التي انتقلت إلى السيطرة الإسلامية، ألا يعني هذا، أنهم وضعوا متسرعين قليلاً وبصورة مسبقة هذا التأكيد، فأهملوا النظرة من وجهة النظر هذه، في نصوصٍ عيبها الوحيد أنها لم تعرِض الأشياء من خلال المعجمية والرسيمة المفهومية اللتين عودهما عليهما الأدب القديم بهذا الشأن؛ أم أنهم أيضاً لم ينتبهوا بما فيه الكفاية الى التمييز بين حقبات السيطرة

= مجلة الجزائر، II، ١٩٥٤؛ ل. ماسينيون هيئات الحِرف والمدينةُ الاسلامية في المجلة الدولية للسوسيولوجيا، العدد ٢٨، ١٩٢٠؛ وأقرب الينا ج. اي. فون غرينباوم، Von Grunebaumفي المدينة الإسلامية في سايكولوم، VI، ١٩٥٥؛ م. لومبار التطور العمراني في مطالع القرون الوسطى، في حوليات ESC، ١٩٥٧؛ اكس. پلانهول، العالم الاسلامي، باريس، ١٩٥٧.

(٢) س.د. غوايتاين Goiteinنهضة البورجوازية في الشرق الأدنى في العصور الإسلامية القديمة، في دفاتر التاريخ العالمي III، ٣، ١٩٥٧.

وحقبات التراخي في الدولة الإسلامية، وخاصة بين الحقبات «الكلاسيكية» الاسلامية وامتداداتها الحديثة؟ إن بعض الفصول التي قرأتها بعقلية المؤرخ الذي قادته ظروف مهنته إلى تعليم تاريخ مدن البحر المتوسط كأنما تضع البرغوث في أذني (تزعجني أشد إزعاج)، وبدا لي انه من المفيد أن أعيد دراسة المسألة مع إعادة الانتباه الخاص إلى حالات التزامن فيما بين المدن الإسلامية والمدن المجاورة غير المسلمة.

من جهة اخرى، اهتم بعض العلماء في هذا العصر اهتماماً خاصاً بدراسة بعض أشكال التجمعات، التي يقدم عنها الأدبُ الإسلامي توثيقاً خاصاً ذاتياً، من حيث مذاهبها، أو «أيديولوجيتها». والأعمال التي أسندوا اليها نتائج استقصاءاتهم هي ذات إفادة لا تنكر؛ ولكن هنا أيضاً، وبقراءتها من خلال وجهة النظر ذاتها، وجهة نظر مؤرخ المجتمعات، تكَوَّنَ لدي انطباعٌ بأنَّ طبيعة توثيقهم، حتى ولو أنها استطاعت أن توجههم نحو تأملاتٍ مثيرةٍ للاهتمام في مجال السيكولوجيا الاجتماعية، فإنها حادت بهم قليلاً عن البحث المتعلق بهذه التنظيمات بما هي عناصر مكوِنَةٌ لمجملٍ اجتماعيٍ، وانه كان هناك مجال لإعادة قراءة النصوص بعدهم بذهنيةٍ أخرى.

والواقع أنَّ اتجاهي الدراسة المشار إليهما قد وُجِدَا، إلى حدٍ ما، متلاقيين وبسرعةٍ نوعاً ما، بمعنى أن التأمل في المدن الإسلامية من وجهة نظر خصوصيتها «البلدية» إلى حدٍ ما يؤدي بالضبط إلى العثور، فيما بين الحقائق الأخرى المؤسساتية أو الاجتماعية، على هذه التنظيمات الشعبية التي جرى الاهتمام بها من زاوية أيديولوجيتها، وبالعكس، إن هذه التنظيمات تضاء بنور جديد إذا نُظِر إليها من زاوية موقعها في الحياة المدينية. هذه الحالة تفسر الخيار الذي قد يبدو لأول وهلة تحكمياً إلى حدٍ ما، فيما يتعلق بالمسائل التي سوف تعالج في سلسلة المقالات التي يفتتحها هذا المقال، والتي تتناول من جهة بعضَ المؤسساتِ المنظورةِ ضمن الاطار المديني، ومن جهة أخرى تتناول فئةً مخصوصةً من التنظيمات الشعبية. والنتائجُ التي سوفَ نصلُ إليها بهذا، سوف تقارنُ ببعض الأوجهِ المطابقةِ لها في تاريخ المدن غير الإسلامية من حوض البحر المتوسط

المتزامنة معها، مما قد يساعد استناداً إلى بعض الاعتبارات، على تحديد مدى هذه النتائج ومعناها. وعلى العموم، ان الحقبة التي نلتزم بها هي الحقبة الواقعة بين القرنين الثالث/ التاسع والسابع/ الثالث عشر دون أن نمنع أنفسنا، عند اللزوم، من ارتكاب بعض التجاوزات.

* * *

بالطبع، ومنذ زمن طويل، عرف الناسُ من جهةٍ أهمية المدن في الحضارة المادية والفكرية في الإسلام، ومن جهة أخرى عرفوا غيابها بهذا المعنى في كتب النُظُم. لقد وجد الشرع الاسلامي أساساً من أجل توضيح قواعد حياة المؤمنين كمؤمنين. والتمييزات، ذات المدى المحدود، التي أقرها لصالح البعض منهم ارتكزت فقط، في الأصل، على الخدمات المؤداة «للعقيدة»، وفيما بعد على القرابة من عائلة النبي، وهو، أي الشرع، يأخذ في الاعتبار، من حيث هذه النقطة تقريباً، الافراد، ويجهل كل شيءٍ عن المجموعات الاجتماعية ذات المبدأ الخارج عن الاسلام. واستطاعت الممارسة الادارية التي تكونت بصورة تدريجية والتي دُمجَ بعض وجوهها، بطريقةٍ ما، في الشرع، ان تنحو بصورة تدريجية نحو تكوين نظام مركزي يَعْصِرُ في شبكته كل الحياة العامة لأفراد الرعية: في البدايات، عندما كانت كتلة السكان ما تزال غير مسلمة وكان الفتح غير مستقر، لا شك ان الفاتح ترك للمجموعات المحلية هامشاً كبيراً من الادارة الذاتية، والادارة، وان كان تفصيل ذلك يستعصي على المعرفة، وبالتالي فان الكتلة المذكورة حُكِمَتْ بأعراف سابقة أو غير اسلامية، مع تحفظٍ وحيدٍ هو القيام بالموجبات التي يجب أن تتيح ان يقوم فوقها تنظيمُ الجماعة الاسلامية. وحتى لو حصل فيما بعد تقارب، على اثر تثبيت النظام وتمدد الاسلام داخلياً، بين الاعراف أو بين أجهزة كل من المجتمعين، فانه من غير الممكن القضاء تماماً على واقعة وجودٍ فعليٍ لأعراف وأجهزة ان لم تكن ضد الاسلام، فهي لا تعود في مبدئها الى سلطة مسلمة أنشأتها. وتخلو الكتب التي حاولت تقنين الحياة العامة وترتيب النظام الإداري، من الاشارة الى هذا الوجه، لأن السلطة الاسلامية لا تريد غالباً الاعتراف له بقيمة رسمية، ولكن أحياناً أيضاً،

ويبساطة، لأن الأمر يتعلق بتسويات تتم بين الأفراد، لا مجال للتدخل فيها إلا حين يتوقف هؤلاء عن القيام بالموجبات المترتبة عليهم تجاه السلطة. لا شيء يسمحُ إذن بالاستنتاج من غياب هذا الوجه عن الشرع، بعدم وجوده فعلاً، ولا حتى بجهل الفقهاء له في هذا الشأن. وبالمقدار ذاته الذي لم تحل فيه الادارة الجديدة، إلا جزئياً في البداية، محلّ الادارة القديمة وبمقدار إقلاعها عن مراقبة ما جعلته من مستوى الأعراف الخاصة، فإن كون الأعيان المحليين لم يُدْمجوا ضمن نظام دولة شبيهٍ بنظام القانون الروماني، أتاح لهم ان يحققوا مزيداً فعلياً من المكاسب، في المدن على الأقل، كما هو الحال، بشكل خاص في تلك الحالات المعرّف بها رسمياً حيث، في معاهدات الاستسلام التي عقدت عند الفتح العربي والتي أبرمت كما هو معلوم مدينةً فمدينة، تُرِكَت مسؤولية تسديد الموجبات المترتبة على المجموعات المحلية تجاه الفاتح لها، أي تركت فعلياً لزعمائها[٣].

وبالتالي يحق لنا أن نعتقد ان الادارة الاسلامية، في بعض الحالات، عندما تكونت فيما بعد، انطلقت من حالة واقعِ استقلالٍ ذاتي مديني، أوسع مما كان عليه في الأزمنة الأخيرة من نظامي الحكم البيزنطي والساساني[٤].

ومهما يكن من أمر، كانت السلطة التي انتظمت ترسل عمالها لحكم الأقاليم. وإذا كانت المدينة تفتقر إلى مطلق خصوصية مؤسساتية رسمية، فقد كانت المركز الفعلي لكل الحياة المادية والروحية، وانه ضمن جدرانها، كما كان الحال ببيزنطة، وبخلاف الغرب المتريّف، كان يقيم الحكام وجهاز الموظفين التابع لهم. وزاد هذا في أهمية المدينة، ولكن هذا لم يعنِ ان السلوك المقابل لهذا الحاكم ولسكان المدينة كان يختلف بشكل أساسي عمّا كان يحدث في أنحاء البلاد التي تشكل المدينة مركزها الرئيسي فقط. وكان القادة العسكريون، والولاة

---

(٣) Conversion and the Poll - Tax، كامبريدج (الولايات المتحدة الاميركية)، ١٩٥١.

(٤) حول المدينة الساسانية، يراجع الأحداث ن. بيغو ليفسكايا، غوروودا، ايرانا ورانم سريدنيفيكوفي، موسكو، ١٩٥٦.

المدينيون والمحتسبون أنماطاً من الأشخاص لا غُبار عليهم من وجهة النظر التي وضعنا أنفسنا فيها هنا. فهم لم ينبثقوا عنها ولم يستهدوا منها وسائل عملهم، إنهم يقيمون فيها. وهذا كل شيء.

ولكن الأمر، ربما لم يبق دائماً كما هو؛ بالنسبة إلى الوظائف الثانوية أو بالنسبة إلى الإدارات الأخرى. وهذا ما نُسائل حوله أنفسنا أمام كل وظيفة منها بالنسبة إلى مشكلتنا، فلم تعد المسألة من أين تنبثق هذه الوظيفة من حيث المبدأ وما هي صلاحياتها النظرية، بل ما هي التأثيرات الاجتماعية المحددة التي تتمثل في الشخص الحقيقي الذي يتولاها. وبعض الأمثلة سوف تُشْعِرُنا في الحال بانقلاب المنظور الذي نستطيع نحن أن نشاهده.

بعض التوضيحات فقط حول القاضي[٥]. إنه من حيث تعريفُه النظريُ، معينٌ من قبل السلطة، ومكلف بتطبيق شريعة عامة على كل المسلمين، ومستقلة عن إرادتهم (لأنها مرتكزة على الوحي، وتؤول بالاستناد إلى ما اتفق عليه الفقهاءُ اتفاقاً يترك خياراً لـ«المجددين» آخذٍ بالتقلص). بدا القاضي إذاً، في أول نشأته، كإحدى أدوات التوحيد الأكثر وثوقاً، وقد كان كذلك بشكل خاص وعن وعي في الحقبة التي تولى فيها العباسيون ـ بدلاً من ترك هذا الأمر، كما فعل الأمويون في أغلب الأحيان، إلى عاملهم على الولاية التي يمارس فيها مهامه ـ امر تعيينه، عادةً، تعيينا مباشراً. وبقي القاضي مع ذلك، وبخلاف عمال السلطة الآخرين الذين كانوا يهتمون بشكل خاص بتأمين ولاء الرعية لالتزاماتهم تجاه هذه السلطة، الرجلَ الذي كان الأهالي على اتصال دائم به فيما يتعلق بشؤونهم الخاصة الذاتية (الحقوقية، وكذلك أيضاً الولاية على القاصرين، وإدارة الأوقاف، الخ. . .)، وبالتالي فإن اختياره كان من الشؤون التي يأبهون لها ويهتمون بها كثيراً. وعندما اختلفت المدارس الفقهية المتنوعة، أصبح من الضروري أن ينتمي القاضي إلى مذهب المجموعة التي يتوجب عليه ان يقضي فيها. والمسألة الأساسية بالنسبة إليه هو تنفيذ الأحكام التي يصدرها: فحيث

---

(٥) اميل تيان، تاريخ التنظيم القضائي في بلاد الاسلام، مجلدان، باريس، ١٩٣٩ و١٩٤٣.

توجد شرطة فعلية، تتولى هذه تنفيذ أحكامه بالقوة، ولكن وجود الشرطة أمر استثنائي، وكانت القاعدة ان على القاضي أن يسهر بنفسه على تنفيذ أحكامه. وهذا يعني انه لم يكن يستطيع تطبيق العدالة بشكل فعال إلا إذا كانت لديه شخصياً وسائل التنفيذ، أي إذا كانت له مكانةٌ وإذا كان أتباعه ومواليه كثيرين، سواء عند بدئه بالعمل، أو على الأقل إذا كان يسهل تكوينها بسرعة عند بدءِ شروعه في الخدمة(٦). ويكون على العموم أحد الأعيان، ولكن حتى لو كان غنياً فمن الضروري أن تمده المدينة، في قسم كبير من عناصرها، على الأقل بالتأييد الضمني. أي أنه، في كل مرة لا تكون وراءه مباشرة وحالاً القوة العامة، فمن البديهي أن يكون أحد أعيان المدينة، وفي مدينة تكون فيها عائلةٌ ـ والوظيفة بالذات يمكن أن تساعد في ذلك ـ قد عَرَفَت كيف تكتسب فيها وضعاً مؤثراً، وأن يكون المنصب القضائي فيها موروثاً. وهذا المنحى الأخير لم يتفاقمْ إلا عند تراجع الخلافة وعند التجزئة السياسية(٧)، ولكنه كثيراً ما كان يُلْحظُ في وقت أبكر(٨). وبعد القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، قلَّما وجدت مدينة لم تكن لها أسرتها القاضية، أو عائلاتها، إذا كانت عائلات عدة تتوازى أو إذا كانت هناك مدارس فقهية متعددة(٩). ويستند القاضي فيها على الشهود الذين يقوم دورهم على الشهادة بنظامية (صحة) أحكامه، كما كان يفعل الخوارنة [مجالس الشيوخ البلدية] في الامبراطورية الرومانية، وكما كان يفعل الشهود بشأن كل الصكوك العامة في أوروبا الوسيطة والذين كانوا معيَّنين

---

(٦) قارن برفض قاض لحقارة أصله القبلي، تيان، II، ١٤٦ رقم ٢.

(٧) يراجع مثلاً بالنسبة إلى الأزمنة القديمة وكيع، أخبار القضاة، نشرة مصطفى المراغي، القاهرة، ١٩٤٧، ٣ مجلدات؛ أبو نعيم ذكر أخبار إصبهان. نشرة Sven Dedering، مجلدان، لايدن، ١٩٣١؛ من المفيد، على أساس تواريخ المدن، وضع جداول منهجية بالقضاة.

(٨) تيان، II، ١٢٠ ـ ١٢١ وI، ٤٦٥ ـ ٤٦٩.

(٩) هناك مثل سهل درسه حول الحالة الأولى بفضل تاريخ بيهق لابن فندق، نشر باهمانيار، خاصة ١٠٢ ـ ١٠٣. ومثل عن الحالة الثانية يمكن تتبعها بسهولة بفضل ابن أبي الطائي (في ابن الفرات) وابن العديم (نشر س. دهان): هي حلب، مع عائلات الخشاب (شيعة) وبنو جرادة (سُنة). بالنسبة إلى إيران في القرون الأخيرة من القرون الوسطى تراجع آن لامبتون Quis custodiet custodies في ١٩٥٦ SI.V-VI.

بصورة رسمية، ولكنهم كـانوا يُختـارون في الواقـع من الوسط الضيق المحصـور بأعيان البورجوازية المحلية[١٠].

ونعرف جيداً أنه في حقب عجز السلطة السياسية يستطيع القاضي أن يظهر عنـدئذ فعـلاً وكأنـه السيد المـطلق تقـريبـاً، في بعض الحـالات، عـلى الأهـالي المدينيين؛ كما جرى مثلاً في واسط أواخر القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي[١١]. وقد يحدث أن يتعادل تأثيره مع تأثـير شخصية اخـرى سوف نتكلم عنها فيما بعد هو الرئيس، سواء عَمِلاَ بالاتفـاق الحبي، كما حصـل في حلب في مطلع القرن السـادس الهجري/ الثـاني عشر الميلادي[١٢]، أو اختلفـا فانقسمت المدينة إلى فريقين وإلى مجموعتين من الأحياء إحداهما تتبع القاضي والأخرى تتبع الـرئيس، كما حـدث في أصفهان بعـد ذلك بقليـل[١٣]. وقد يحـدث أيضاً، وفي أغلب الأحيـان، خاصـة في ايران، أن يكـون القاضي أقـلَّ أهمية من الـرئيس، ولكن في البلدان المتوسطية حيث لا يوجد رئيس ـ بعد وضع الشام جانباً ـ فـإن العكس هو القاعدة. في المرافىء الشامية التي كانت تابعة للفاطميين، والتي كان يؤمن لها وضعُها على الحدود إغراءاتٍ خاصـة بالاستقـلال الذاتي، كـما في صور مثلاً[١٤]، حيث كان نفوذ القاضي عظيماً إلى أقصى حد. والحالة القصوى قـدمتها طرابلس، حيث أسس القاضي ابن عمار لحسابه في منتصف القرن الحـادي عشر سلالة محلية مزدهرة، لم تقض على سيـطرتها إلا السيـطرة الفرنكيـة وحدهـا[١٥]. ولكن حـالة طـرابلس لم تكن وحيدة، إذ قبـل ذلك بعـدة سنوات، في الـطرف الأخر من المتوسط الإسلامي، قام سكـان إشبيلية، بعـد أن تحققوا من سقـوط

---

(١٠) دون ان نماشي ماسينيون تماماً، على ما يبدو لي، في قـوله (Nouvelle Clio, 1952, 173) أن مؤسسة الشهود هي في أساس قيام سلك متميز داخل البورجوازية.

(١١) ابن الأثير، طبعة تورنبرغ. X، ٢٢٥.

(١٢) فيما بعد، ص ٢٤٢.

(١٣) ابن الأثير، XII، ٧٩؛ نَسَوِي، طبعة هوراس، ٧٠ ـ ٧٥، ١٣١، ١٣٦، ٢١١.

(١٤) يراجع بشكل خاص أحداث سنة ٤٦٢/هـ في ابن القلانسي، ٩٨ (تراجـع ١١٢، ١٢٠)، سبط ابن الجوزي، ابن الأثير، X٤٢، ٤٦، ابن مُيَسِّر. ٢٠.

(١٥) الموسوعة الاسلامية، مادة بنو عمار.

خلافة قرطبة، بتسليم أنفسهم لقاضيهم، مؤسس سلالة العبّاديين التي قضى عليها فقط، هي أيضاً، غزو «أجنبي» هو غزو المرابطين[١٦].

بالتأكيد لا نستطيع الزعم بأن صعود أحد الأعيان يعني بفعل الحدث ذاته، صعوداً مطابقاً لمدينته ضمن الإطار العام للنظام السياسي الذي تنتمي إليه. ومع ذلك فهو يعني دائماً تقريباً أنه في مواجهة العمال المرسلين من أعْلى، من قبل سلطة يتزايد الشعور بغربتها، توجد قوى ترتبط بالسكان المحليين، وأن توازن النظام يقوم على نوع من توازن الالتقاء بين الاثنين. سوف نرى أن مشابهات جزئية يمكن أن توجد في مدن المتوسط المسيحي في الحقبة ذاتها، ولكن بدون التركيز أكثر هنا على القاضي، من الأفضل تأجيل هذا الفحص حتى الوصول إلى الاستنتاج العام في استقصائنا.

مثلٌ ثانٍ سيكون بالنسبة إلينا أكثر غنىً وهو الشرطة، ليس لنا أن نعيد طرح مسألة نشأة مؤسسة يبدو أصل اسمها ومعناه الحرفي غير مؤكدين[١٧]. المهم بالنسبة إلينا هو أن نتحقق من أنه لا توجد، من حيث المبدأ، مؤسسة تبدو وكأنها تجسد بصورة أفضل سلطة الحكومة المركزية. ان كل عاملٍ من عمال الولاية يجد مباشرة تحت أمره صاحب شرطة مكلف ببسط سيادة النظام؛ وبصورة أولى يوجد في عاصمة الخلافة، صاحب شرطة، متميز عن الحرس الذي يحيط بصورة شخصية أكثر، بالعاهل. في العواصم الكبرى، يتطابق هذا التعريف النظري دائماً مع نوعٍ من الواقع. ولكن في المدن الأصغر يمكن للشرطة ان تكون ذات وجهٍ مختلفٍ نوعاً ما، لا لأن الوظائف فيها مختلفةٌ، إنما بسبب شروط اختيارها. وقد كان هذا على ما يبدو مسألةً جوهريةً، وهو كذلك في جميع الأحوال، بما خصّ الدور الفعلي للشرطة. كانت شرطة الخليفة نوعاً

(١٦) الموسوعة الاسلامية: بنو عباد. وفي آسيا الصغرى في القرن الرابع عشر، نذكُر ببرهان الدين الشهير الذي مكنته وظيفته كقاضٍ من أن يصبح «سلطاناً» في سيواس.

(١٧) الموسوعة الإسلامية، مشار إليه أعلاه، تيان م.م. II، فصل ٣؛ وثييت، مواد أولية من أجل مجموعة تسجيلات عربية في مذكرات المعهد الفرنسي لعلم الأثريات الشرقية LII ص ٥١ - ٦٢.

من الجيش الخاص، يؤخذ في بغداد مثلاً من البغداديين، ولكنه مع ذلك كان يجنّد من كل مكان تقريباً، وكان أفراده على ما يبدو من انصاف المحترفين المأجورين[١٨]. وقد يمكن، عندما أصبح العنصر الرقّي الغريب مؤثراً في الجيش، أن تكون أهميته قد تعاظمت أيضاً في الشرطة. ولكن في المدن المتوسطة الحجم والصغرى، دعت الحاجة أو السهولة إلى إعطاء المكان الراجح أو الكامل، في تجنيد الشرطيين، إلى عناصر محلية من المحتمل أن تكون أقلّ احترافاً. مثل هذه الشرطة ـ أو المعونة، (ويبدو أن الكلمة الأخيرة كانت أوسع قبولاً) ـ تستطيع أن تحتفظ بقيمتها من أجل المحافظة على النظام في الأحوال العادية، ومن أجل قمع مخالفات الحق العام، واطفاء الحرائق، الخ، ولكنها لم تعد تستخدم من قبل السلطة من أجل مقاومة الاضطرابات وحالات العصيان المميزة عند حصولها: وأسوأ من ذلك، انها بحكم صدورها عن هؤلاء السكان، وبحكم تسليحها تستطيع عند اللزوم تقديم العون للعصيان. ولهذا نرى شخصاً اختير لمركز قائد شرطة، يعلق قبوله على حرية تجنيد عناصرها، من خارج المدينة ـ المقر[١٩]: مما يوحي بالمقابل (وسوف نرى إثباتات ذلك فيما بعد) بأن السكان كانوا يفرضون بداهةً أن يكون المجندون من ضمنهم، وان أعضاء المعونة المحلية كانوا قلّما يطيعون رئيساً لم يكن منهم. وهكذا نرى كيف أن مؤسسة هي في باعثها الأول حكومية قد تصبح فعلاً، في بعض الحالات، أداة تأثير مختلف تماماً، دون أن يتغير أو يتبدل تعريفها النظري.

هذه الدلالات العامة تسمح بتصويب وضع الدراسة المفصلة التي سوف نقوم بها الآن لتنظيمٍ خاصٍ بالشام وبالقسم الأعلى من الجزيرة ما بين دجلة والفرات [ما بين النهرين أو جزيرة ابن عمر] في القرنين العاشر والثاني عشر الميلاديين، أي دراسة الأحداث. وتجبرنا طبيعة توثيقنا على أن نقدم هنا، في

(١٨) يراجع فيما بعد ما سنقوله عن «العيارون» في بغداد.

(١٩) كتاب الأغاني، IV، ١٥٤، وV، ٧٤ (في المدينة). يراجع الطبري، طبعة ١٩٣٩، VI، ١٠٦، ذكره تيان.

البداية سرداً إنشائياً وأحداثياً لعرضنا، على أن نحاول فيها بعد استخلاص بعض الاستنتاجات منه[٢٠].

* * *

إنه في دمشق بدا لنا ظهور لـ «الأحداث» لأول مرة، وبشكل واضح، على اثر استيلاء الفاطميين على أواسط الشام بعد أن أصبحوا أسياد مصر. وللأسف يبدو التاريخ الداخلي للمدينة، في كل الحقبة السابقة غير معروف جيداً، ولكننا نستطيع فقط أن نعرف أنهم كانوا يتسببون أحياناً بازعاج قاس لأسيادهم المتعاقبين، وذلك مثلاً عندما رفضوا قبول قاض كان هؤلاء قد أرسلوه اليهم، ولم يكن يلائمهم[٢١]. وقلما نخطىء إن افترضنا ان العاصمة القديمة للأمويين، وقد أعيدت مركزاً ـ اقليمياً لمقاطعة يتنازع عليه أسياد العراق وأسياد مصر، ويستغلونه، كانت تعيش حياة حافلة بالمنغصات.

في سنة ٣٥٨ هـ/ ٩٦٩ م/ احتلت قوات الفاطميين المغربية دمشق. فقام عصيان عام ضدها، بقيادة الشريف أبي القاسم أحمد الملقب بالعقيقي «رئيس المدينة»، وكان الأحداث يدعمونه. وغُلِبُوا فهربوا، وقام شريف آخر اسمه الجعفري يفاوض على تسوية بموجبها يعود الأحداث إلى المدينة؛ ومع ذلك فإن كثيرين منهم أوقفوا من قبل حاكم المدينة وصاحب الشرطة الفاطمي، وعلى رأسهم العقيقي، وأرسلوا إلى مصر. ومع ذلك عاد منها وبسرعة، ونظراً إلى تجاوزات العساكر البربر، عادت الاضطرابات من جديد، واندلعت الحرائق، واضطر الحاكم إلى الهرب أمام «الأحداث». ولم يستطع الأعيان والعقيقي، الذين حاولوا تهدئة الجماهير الوقوف بوجهها وخاصة بوجه «شُطّار الأحداث»

---

(٢٠) قدّم ي. اشتور ـ ستروس، الإدارة المدينية في سوريا الوسيطة في مجلة العلوم الشرقية RSO، ١٩٥٦، بهذا الشان، بحوثاً مفيدةً، ولكنها تتفاوت من حيث صحتها وتوثيقها، بعد أن أغفل كل الحقبة الأولى من التاريخ المبحوث فيه (القرنان العاشر والحادي عشر).

(٢١) كان المعارضون يسمون «الأوباش»، وهو تعبير غامض، ولكنه أحياناً يقْرُبُ تقنياً من كلمة «العيارون» التي سوف نتكلم عنها. راجع ابن حجر في ملحق حول الكندي، الولاة والقضاة في مصر، طبعة ر. غست، ص ٥٧٠.

(وهو تعبير سوف نعود إليه)؛ وأغلقت الأسواق، وأقيمت المتاريس على أبواب الأحياء؛ وبرز على رأس الثائرين، رجلٌ عُرف بالماورد، أو رأس شطار الأحداث أو رأس الأحداث في سنة ٣٦٣/هـ . وفي آخر السنة استطاع ضابط مبعد من بغداد ألبتكين أن يحصل من الفاطميين على اعتراف له بحكم دمشق؛ وأحسن الأعيانُ استقباله، واتكلوا عليه لضبط الأحداث. ومع ذلك عندما غادر دمشق سنة ٣٦٨، عاد الأحداث فاستولوا عليها، وطردوا خليفته، وسلموا مقاليد الحكم في المدينة إلى زعيمهم، المستقوي بأتباعه الكثر واسمه قَسَّام التُرب (حَفَّار)؛ ويُقال ان هذا الشخص، عربي من قبيلة «بني الحارث»، وانه ولد في جبل سنير (مقاطعة دمشق)، وانتسب، بعد وصوله إلى دمشق، إلى حزب (سوف نعود إلى هذه الكلمة) ابن الجستار، باعتباره زعيماً للأحداث المخربين؛ وان القسّام هذا، وصفه خصمه، خلال مناقشة بينهما، بالعيّار (راجع فيما بعد). وفي نهاية المطاف غُلِب على أمره، ولكن أحد الحكام الفاطميين المكلفين بالقضاء عليه سعى إلى التفاهم معه[٢٢].

وطيلة سنوات ساد الهدوء. ولكن أحد الحكام اختلف مع الفاطميين فاستنهض الأحداث لنصرته. وفي سنة ٩٩٧/٣٨٧، أثناء خلو سدة الحاكمية تقاسم رؤساء الأحداث إدارة المدينة؛ وكان رئيسهم يسمى الدهيقيان، تصغير دِهقان (كلمة ايرانية ـ عراقية تعني رئيس القرية، وهو ما يرمز إليه العرب بكلمة رئيس)؛ ويبدو انه كان على اتصال مع حركة ثورية للأحداث الصوريين الذين سوف نتكلم عنهم. وعندما وصل الحاكم الجديد، لم يجد سبيلاً أفضل من غمرهم بالهدايا والمواشي، والعبيد، ومَنَحَهم بموجب شهاداتٍ رسميةٍ شرطة الأحياء المختلفة وجعلهم مستشاريه: حيلة حقة، انتهت بوليمة كبرى حيث قضى على اثني عشر من زعمائهم في حين انقضّ جنوده البربر على رجالهم فقتلوا منهم ثلاثة آلاف، كما قيل، في المدينة بالذات وفي الضاحية؛ أما مجمل السكان

(٢٢) ابن القلانسي، تاريخ دمشق، طبعة آميدروز، ص ١ ـ ٢٧، اتمه في البداية سبط ابن الجوزي، مذكور في الملاحظة ص ١ من قبل الناشر، يراجع المقريزي، الاتعاظ، طبعة شيّال، ١٧٦.

فقد اتهموا بالتواطؤ، وفرضت عليهم غرامة عالية. أما «الدهقان الصغير» فقد تاب في الوقت المناسب، ووصل إلى مصر كـ «متطوّع» في خدمة السلطة، فاستُقْبِل استقبالاً حسناً (سنة ٣٨٨/هـ.)(٢٣).

ربما تفسرُ المأساةُ السابقةُ اختفاءَ الأحداث في القرن التالي؛ ولكنهم لم يزولوا. ففي سنة ٤١١ أو ٤١٢/ هـ، اهتاج الأحداث لذهاب الظاهر، الوريث المحتمل للحاكم، الذي اكتسب كحاكم شعبية بينهم، فدعموا ثورة من سمي محمد بن أبي طالب الجزّار، الذي كان بدوره مدعوماً من فقراء حوران. ولكن ثورة مضادة قام بها أعيان السنة قضت عليه(٢٤). ومن سنة ٤٦٣ إلى سنة ٤٦٧/ هـ، عاد الأحداث من جديد إلى الاصطدام بحاميتهم المغربية، وأدى هذا الوضع إلى سهولة سقوط المدينة بيد الزعيم التركماني أتسِز الذي كان حاكماً منذ عدة سنوات على فلسطين(٢٥). وبعد ذلك بقليل خلف أتسز أخو السلطان السلجوقي ملكشاه تُتُش. وأدى موت هذين الأميرين إلى التعجيل في الوصول بالشام إلى وضع من التجزئة والضعف سوف تعمل الحروب الصليبية على تفاقمه، مما جعل للأحداث تأثيراً كبيراً على الحياة في دمشق طيلة النصف الأول من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي.

إلا أن المشهد معروض علينا الآن ضمن ألوان مختلفةٍ قليلاً(٢٦). فالأحداث أصبح لهم بعد الآن زعيم رسمي باسم رئيس الأحداث أو ما يعني رئيس البلد أي زعيم المدينة، وهو يعين في هذا المنصب من حيث المبدأ باختيارٍ من الأمير، ولكن الرياسة في الواقع كانت محصورة من سنة ١٠٩٥/٤٨٨ إلى سنة

(٢٣) ابن القلانسي، ٤٠، ٥٠ - ٥٥؛ أبو شجاع روذرواري، في مارغوليوت، أفول الخلافة العباسية، III، ٢٢٧ - ٢٢٩؛ ويحيى الأنطاكي في مؤلفات آباء الكنيسة الشرقية، XXIII، ٢٢ - ٢٢٩ (طبعة شيخو، مجموعة المدونات الشرقية corpus script. or. 181).

(٢٤) ابن القلانسي ٦٩ - ٧٠.

(٢٥) ابن القلانسي، ١٠٨ وسبط ابن الجوزي مذكور في الملاحظات م.ع.

(٢٦) هنا يبدأ اشتور، م.م. حيث نعثر على بعض التفاصيل لم نوردها هنا، ص ٩٣ - ٩٥ و١٢٢ - ١٢٧.

٥٤٨/ ١١٥٤ في «بنو الصوفي»، الذين لم يكن جدهم صوفياً إلا بالاسم بسبب ثيابه، وكان قد ترك ضيعته التي ولد فيها واسمها سرمين، وهي المركز الرئيسي للاسماعيلية في شمالي الشام، وذلك بسبب قناعاته السنية(٢٧). ويقدم لنا ابن القلانسي الأحداث وقد تقبلهم الأمير رسمياً في مواكبه مع حرسه الخاص، مستنفرين يقاتلون من أجل عدم ضمّ دمشق إلى دول جيرانها الطموحين المتعاقبين في شمالها: رضوان زنكي، نور الدين، ويقاتلون بالطبع أيضاً ضد الفرنكة حتى توصلوا بالمناسبة إلى دحرهم مع الجيش النظامي بعيداً عن جدران مدينتهم. إلا أن روايات مؤرخ الحوليات تظهرهم بشكل خاص وكأنهم القوة الخفية في المشروعات السياسية لبني الصوفي، أمين الدولة حسن بن حسين المتوفى سنة ٤٩٥/ ١١٠٢ أو ٤٩٧/١١٠٤، وولده ثقة الملك المتوفى سنة ١١٣٦/٥٣٠، وحفيد هذا الأخير مؤيد الدين المسيَّب بن علي بن الحسين حتى سنة ٥٤٨/ ١١٥٤. وكان إنجازُهم العظيمُ سنة ١١٢٨/٥٢٢، القضاءَ على «الحشاشين» في دمشق، الذين تركتهم حكومة الأتابك طغتكين وابنه بوري يَنْمُون في المدينة. وقد اغتيل الوزير المتواطِىء مع الملحدين بعد ذلك بقليل، والشيء الملفت أن بوري اتخذ بعدها ثقة الملك وزيراً(٢٨). هذا الحدث يدل على قوةٍ منها نَفْهَم انها، في أوقات اخرى، كانت تتسبب بنزاعات بين الرئيس والأمير أو غيرهما من الأقوياء. وأنهى أمين الدولة أيامه منفياً في حلب(٢٩). إذ لم يحتفظ ثقةُ الملك بوزارته إلا مدة سنة واحدة؛ وبعد طرده بخمس سنين اغتيل بناء على تحريض من ضابط في الحرس التركي الذي لم يكن يقبل بنفوذ هذا «المواطِن»؛ وكل جماعته، بعد مصادرة أموالهم، أُبعدوا إلى صرخد حيث اتخذت

---

(٢٧) ابن عساكر، تاريخ دمشق، IV ١٧١؛ ابن القلانسي، ١٣٢، ١٤٠ ـ ١٤٥، ٢٥٧؛ ابن العديم، الزبدة، طبعة س. دهان I، ٢٨٧، والبغية، أيا صوفيا ٣٠٣٦، ١٨٥؛ سبط ابن الجوزي، سنة ٤٩٥ استناداً لمخطوط باريس، المكتبة الوطنية، مادة ١٥٠٠.

(٢٨) ابن القلانسي، ١٤٤ ـ ١٤٥ و٢١٢ وما يليها.

(٢٩) العظيمي، طبعة كلود كاهن في المجلة الأسيوية .J.A، ١٩٣٨، ٣٧٤.

العائلة بعد ذلك ملاذاً[٣٠]. ولكن هذا لم يمنع من استدعائهم، منذ العام التالي، وإعادة أموالهم إليهم، ومن إعطاء المسيب لقب أمير وهو لقب مخصص للعسكريين، وربما أيضاً لقب وزير، مع القبول بكل الشروط التي وضعها[٣١]. وفي سنة ٥٣٩، حصلت قطيعة جديدة، وعودة ظافرة للمسيب الذي قضى بالابعاد على خصومه[٣٢]. وفي سنة ٥٤٤، جرت محاولة جديدة للقضاء عليه: وأدى عصيان الأحداث لا إلى تخلية سبيله فحسْب، بل إلى اعطائه الوزارة بشكل نهائي[٣٣]. ولكن الحقيقة ان العائلة سرعان ما انقسمت، بسبب ظروف خارجية. وفي حين كان ابن القلانسي، الذي كان بذاته رئيساً، يمتدح إدارة ثقة الملك، فإنه انتقد إدارة المسيب، الذي كان يكيد له أخوه حيدره، مرتكزاً، حسب قوله، على العناصر المشبوهة من الغوغاء[٣٤]. الواقع، كما رآه Ashtor جيداً، كانت هناك مشكلة أكثر خطورة تختبىء تحت هذه الخصومة الشخصية. لقد كانت دمشق محط هجوم مرة من قبل الفرنجة، ومرةً من قبل جارها القوي المسلم في الشمال، نور الدين، الذي كان يحاول ان يجمع تحت سيطرته الإسلام الشامي متذرعاً بضرورة الاتحاد من أجل الجهاد (الحرب المقدسة). في البداية قاومت العناصرُ التي تتولى القيادة في دمشق، مرتكزةً على الشارع الدمشقي، كل دمج كان من شأنه أن يَضُرَّ بقوتها وبالمكاسب المتاحة لها بفعل استقلالها الذاتي، ولذا دعمت عائلتها المالكة الصغيرة؛ ولكن آلام الحرب ازدادت خطورةً، فمالت العناصر الشعبية عندها إلى تقبل الحاقٍ يمكن أن يقدم لها تعويضات أكثر مما يقدم للأعيان؛ وأخذ هذا الرأي يتضح أيضاً في أوساط الأحداث. لهذا السبب ربما أُوْقِفَ المسيبُ وأبْعِدَ، ولكن أخاه حيدره الذي

(٣٠) ابن القلانسي، ١٨٧، ٢١٣، ٢٢٣ ـ ٢٢٤، ٢٢٧ ـ ٢٣١؛ العظيمي، ٤٠٦؛ البستان الجامع، طبعة كلود كاهن في مجلة الدراسات الشرقية، ١٩٣٧، ١٢٢.

(٣١) ابن القلانسي، ٢٤٧، ٢٥٧، ٢٦١ ـ ٢٦٢.

(٣٢) ابن القلانسي ٢٧١، ٢٧٧؛ العظيمي، ٤٢٣.

(٣٣) ابن القلانسي ٢٧٨.

(٣٤) ابن القلانسي ٣٠٧ ـ ٣١١.

خلفه أعْدِمَ سريعاً: وعندئذ فقدت عشيرة بني الصوفي الرياسة(٣٥)، واستلمها بنو القلانسي (في البداية استلمها أخو المؤرخ)(٣٦)؛ وبعد ذلك بقليل دخل نور الدين إلى دمشق، وأصبح باستطاعة المسيب أن يعود إليها، إنما بدون أن يعود إلى وظائفه، ولكنه سرعان ما مات بها(٣٧). وبعدها سوف يكون هناك رؤساء، ولكن «الحكم القوي» المرتكز على حامية عسكريةٍ مهمة تحت إمرة الشِحْنة، التي أقامها الأمير الجديد والتي أشرف عليها خلفاؤه، تركت للرؤساء القليل القليل من المبادرة العامة إلى درجة أننا لم نعد نسمع لهم ذكراً.

يضيف ابن القلانسي إلى هذه الأخبار الخارجية، وذلك بمناسبة أزمة ٥٣٠ - ٥٣١/ هـ معلوماتٍ مهمةً(٣٨)، رغم اقتضابها وقلة وضوحها. يقول: إن ثقة الملك كان على خلاف مع الرؤساء العسكريين الأتراك بصدد الضرائب. وفي الاتفاق المعقود بينه وبين خليفته المسيب، تمّ من جهة التوافق على وجوب تأمين دفع الواجبات [المعاشات] للأجناد في وقت محدد، ومن جهة أخرى أن يكون رسم الرياسة وفقاً للعرف التقليدي المقرر للحمايات والواجبات والرسوم السائدة في دار الوكالة وفي العراص (الأسواق والساحات العامة). أي بالتأكيد أنه كان في الرسوم المدينية، خاصة ذات الطابع التجاري، قسم مخصص للرياسة، ويمكن أن نفترض، سنداً لما سنراه في حلب، إن هذا القسم تحوله الرياسة إلى الأحداث.

وتاريخ الأحداث في حلب شبيه في معظمه بتاريخ أحداث دمشق. ومن الممكن أن يُشار إليهم قبلُ أي في منتصف القرن الرابع/ العاشر، ولكن لا يوجد يقين إلا ابتداءً من القرن الحادي عشر(٣٩)؛ في حين يمكن بالمقابل تتبع

---

(٣٥) ابن القلانسي، ٣١٤ - ٣١٥، ٣٢١، ٣٢٤ - ٣٢٥.

(٣٦) ابن القلانسي، ٣٢٥؛ أبو شامه، كتاب الروضتين (القاهرة)، ١/١٧. وانظر مقدمة أميدروز على نشرته لابن القلانسي، ص ٦ - ٧.

(٣٧) ابن القلانسي، ٣٢٩؛ البستان ١٣١.

(٣٨) ابن القلانسي، ٢٥٧

(٣٩) ابن الأثير VIII، ٤٠١؛ يعزو ابن الأثير إلى أحداث الشرطة الاضطرابات في حلب سنة =

تاريخهم باستمرار وكما هو معروف، في سنة ١٠٢٢/٤١٣، استولى صالح بن مرداس على حلب؛ وقد ساعده في ذلك ضابط سابق من الحمدانيين هو سالم بن مصطفى الحمداني: عندها أسند إليه صالح «رياسة حلب مع قيادة الأحداث»، وربما كان في هذا إيجاد منصب له لم يكن موجوداً من قبل بذات القوة والتطور[٤٠]. وأبقي خليفةُ صالحٍ، نصر، سالماً في منصبه، وأَخَذَ أحداثُ حلب وفقراؤها الذين تعلقوا بسالمٍ، يتسلحون ويحاولون مهاجمة القلعة. فاستمال نصر إليه أعيان حلب وألقى القبضَ على سالمَ وأعدمه (١٠٣١/٤٢٣)[٤١]. ومع ذلك لم يتفرق الأحداث أو يزولوا. وعلى عدة دفعات، وخلال السنوات الثلاثين التالية، احتلت حاميات فاطمية حلب؛ ولم ينظر إليهم الشيعيون الإثنا عشريون في حلب نظرة أفضل من نظرة سنيي دمشق. من هنا قامت في سنة ٤٣٤/هـ ثورة للأحداث أعادت إلى حلب أحد الطامحين من بني مرداس[٤٢]. وفي سنة ٤٥٠هـ، كان في حلب حاكم فاطمي من جديد، ومرَّ بها الداعي الاسماعيلي مؤيد الدين الشيرازي الذي كان يُنَظِمُ تكتلَ القوى المناوئة للسلجوقيين بمعاونة البساسيري في الجزيرة؛ فذكر أنه يوجد في حلب رجال يسمون الأحداث، وأنهم فيها أقوى من حاكم المدينة وأنهم يحكمونها أكثر من الحاكم[٤٣]. وكان اقتراب الجيش الفاطمي يزعج الأحداث، فثاروا، وبمشقة كبيرة تمت ترضيتهم. ومع ذلك، وبعد سنتين، حاولوا من جديد أن يساندوا مرداسياً، ولكنهم هزموا في هذه المرة؛ وطلبوا من الحاكم الفاطمي أن يوزع عليهم الأموال، فكان جوابه لهم أنهم سبق وتقاضوا ليس راتبهم النظامي

= ٣٥١، مفسراً بشكل عرضي عبارة مصدره: ابن مسكويه، في الأفول II ١٣٧، رجالات الشرطة، الموسوعة En 406، ويحيى الأنطاكي، شيخو ٢١٠ (يراجع ابن العديم ٢٠٤) يتكلم عن شخصٍ هيج «الأوباش والمسيحيين واليهود».

(٤٠) ابن العديم، الزبدة I، ٢٤٩.

(٤١) ابن العديم، م.ع. I، ٢٦١.

(٤٢) م.ع. ٢٧٦.

(٤٣) سيرة المؤيد الشيرازي، طبعة كامل حسين، ١٧٢ ـ ١٧٣.

فقط، بل تقاضوا أيضاً تسليفات[٤٤]. وسرعان ما عاد بنو مرداس إلى استلام الحكم، ولكنهم تنازعوا فيما بينهم، وهزم مرشح تدعمه مصر مرشحاً آخر يدعمه الأحداث. وتم أسر بعض الأشخاص المذكورة أسماؤهم[٤٥] من قبل الخصم. وقام آخرون، ذكرت أسماؤهم أيضاً[٤٦]، فتزعّموا حزب الأحداث الحلبيين، ضد الشخص الذي يحميه الفاطميون، وطلبوا المساعدة من الجيران البيزنطيين بعد أن وعدوهم بتسليمهم موقعاً على الحدود؛ وتم اكتشافهم بعد رجوعهم إلى حلب فأعدموا (سنة ٤٥٤/١٠٦١)[٤٧]. واستطاع مرداسي جديد عطية، ان يستجلب الأحداث إلى جانبه بواسطة «الرزق» الذي خصصه لهم؛ وجنّد لفترة التركمان التابعين لشخصٍ اسمه ابن خان، ثم لما ثقلت عليه غطرستهم طردهم بواسطة الأحداث؛ عندها سلّم ابن خان السلطة إلى عمه محمود الذي قام بقمع الأحداث (سنة ٤٥٧/ ١٠٦٤)[٤٨]. وبعد ذلك بخمس عشرة سنة، خرج التركمان من حلب فهاجمتها الجيوش السلجوقية النهابة بقيادة تُتُش وحليفة وقريبه الأكثر دبلوماسية العربي مسلم بن قريش، أمير الموصل، فسلم الأحداث في حلب المدينة إلى مسلم، بعدما فقدوا ثقتهم بالمرداسي الضعيف، حتى يتجنبوا تتش: وتولى المفاوضة زعيمهم ورئيس حلب الشريف حسن ابن هبة الله الهاشمي، المسمى بالحُتيتي[٤٩]. وبعد ست سنوات مات مسلم مقتولاً في معركة؛ وأصبح الشريف الحتيتي إلى جانب خليفة مسلم الذي لم يكن يحكم إلا في قلعته، السيد الفعلي للمدينة، يسانده الأحداث، إلى درجة انه بنى لنفسه ما يسمى «بالقلعة الصغرى» أو قلعة الشريف مستندة إلى سور

---

(٤٤) ابن العديم، ٢٧٦ ـ ٢٧٨؛ يراجع ابن واصل، التأريخ الصالحي، مخطوط، فاتح، ٤٢٢٤ سنة ٤٥٢.

(٤٥) كندي، صبح، ابن الاقراسي، الشطيطي، اللبّاد.

(٤٦) ابن أبي الريحان، ابن مطر، ابن الشاكري، بهلول.

(٤٧) ابن العديم، ٢٨٣ ـ ٢٨٧.

(٤٨) ابن العديم، ٢٩٤ ـ ٢٩٥؛ ابن القلانسي، ٩٢.

(٤٩) ابن العديم، II، ٦٨ ـ ٦٩. هنا تبدأ رواية اشتور، ٩٦ ـ ١٠٠، الذي كان لا يعرف ابن الفرات المذكور أدناه.

حلب[٥٠]. ورغم اضطراره إلى الاعتراف بتتش، حاول الحتيتي أن يتصل مباشرة بملكشاه[٥١] الذي جاء إلى حلب سنة ١٠٨٦، وخلّف فيها كحاكم آق سنقر. وعلى كل وجد ملكشاه الشريف قوياً جداً. فنفاه، واستبدل به آق سنقر شخصاً آخر هو بركات بن فارس الفوعي المُجَنّ وهو ينتمي إلى وسط الأحداث البسطاء، حتى أنه، كما يقال بدأ حياته بين الشُطار وقُطّاع الطرق، مما يُعطيه كفاءة خاصة لإمرة الشرطة[٥٢]. واستطاع آق سنقر أيضاً، بعد وفاة ملكشاه، أن يقاوم تتش مستعيناً بالأحداث[٥٣]. وأدى موت تتش واختلاف بنيه الذين تقاسموا الشام إلى تَرْكِ حلبَ من جديد بين يدي أمير ضعيف هو رضوان الذي استطاع الأحداث في أيامه أن يعودوا إلى لعب دور كبير[٥٤].

وكما كان الحال في دمشق فإن دوراً مسيطراً سوف تلعبه عائلة هي عائلة «بنو بديع» وأصلها من أصفهان، جاءت إلى الشام بعد آق سنقر. وكان أحد أعضائها وزيراً عند تتش وعند ولده دقاق الذي أعدمه[٥٥]. في سنة ٤٩١ أمر رضوان بإعدام المُجَنّ، وأعطى رياسة البلد أو الأحداث إلى صاعد بن بديع[٥٦]. لا شك أن سلطة هذا الأخير وسلطة ابنه فضائل لم تتصف بحسن استمرارية سلطة «بني الصوفي» في دمشق؛ ذلك أنه كان يوجد في حلب إلى جانبهما، وهما سنيان على ما يبدو، عناصر شيعية قوية كانت من أتباع بني الخشّاب الذين كانت لهم بالوراثة تقريباً، منذ الحمدانيين، وظيفة قاضي الشيعة في حلب[٥٧]. إلا أنه لم تقم منافسة بين المجموعتين اللتين كانتا بالعكس تتحدان

---

(٥٠) ابن العديم، ٩٢، ٩٥ - ٩٦، عز الدين ابن شداد، **الأعلاق** طبعة د. سوردل، ١٨.

(٥١) ابن العديم ٩٨ - ٩٩.

(٥٢) ابن العديم، ١٣٩ - ١٤٠. (يراجع ص ١١٠ و١٢٤).

(٥٣) ابن العديم ١١١؛ ابن القلانسي ١٢٦.

(٥٤) فيما خص مجمل الحوادث المشار إليها يراجع كلود كاهن، **التدخل التركي الأول في بيزنطة** ١٩٤٨.

(٥٥) اشتور، ١٠٠ وابن العديم. م.م.

(٥٦) ابن العديم، ١٣٨ - ١٣٩، ١٤١؛ ابن العظيمي، ٤٩١؛ ابن القلانسي ١٣٥.

(٥٧) تراجع الملاحظة اللاحقة.

في الصراع من أجل الدفاع عن المصالح الحلبية ضد أمراء الداخل أو الخارج. ويقوم أحداث حلب بإطفاء الحرائق، ويشاركون خارج حلب بحملات ضد أمراء الفرنجة في انطاكية، وعند موت رضوان الذي فضّل «الحشاشين»، وأحداثهم عليهم، بالقضاء على هؤلاء كما فعل فيما بعد أبناء عمهم في دمشق(٥٨). وكما هو الحال في دمشق أيضاً، كانت قوة صاعد بن بديع التي برزت في الاحتفالات التي أقامها سنة ٥١٠/هـ عند ظهور أولاده(٥٩) مناسبة لحدوث منازعات، وإن كانت مبتورة مجتزأة، مع ذلك، وذلك بسبب التتالي المتسارع لقياديين صغار معدومي القوة احتلوا فيها السلطة الإسمية. وجرت محاولة سنة ٥٠٧ من أجل إزاحة صاعد عن الرياسة ولكنها فشلت. وفي سنة ٥١٠ كان صاعد أحد العاملين على هرب الوصي على العرش لؤلؤ(٦٠). وعمد الوصي الذي خلف هذا الأخير، وكان دمشقياً، إلى طرد صاعد الذي وقع بعد ذلك بقليل ضحية انتقام الحشاشين(٦١). وحملت هجمات الفرنجة أهل حلب، ومن بينهم الأحداث، وبسرعة إلى اتخاذ رئيس لهم تركماني من ديار بكر اسمه «إيلغازي». ونجد بعدئذ في الرياسة، وبعد رجلٍ اسمه ابراهيم الفراتي، مكي بن قرناص، من عائلة كبيرة تحمل هذا الاسم في حماه، ثم سليمان بن عبد الرزاق العجلاني، وأخيراً محمد بن سعدان الحراني(٦٢). ولكن في ظل تمرتاش، خليفة إيلغازي (وربما أيضاً لفترة في ظلّ هذا الأخير) كان الرئيس هو فضائل بن سعيد بن بديع، وكان هو المتحكم بالسلطة خلال الفوضى التي خربت البلد إلى حين مجيء زنكي سنة ٥٢٢. وكان من القوة بحيث أن هذا الأخير سلّمه المملوك الذي حاول في القلعة منعه من الدخول(٦٣). إلا أن وصول زنكي إلى حلب،

---

(٥٨) ابن أبي الطائي في ابن الفرات، فيّنا AF [= المخطوطات الفرنسية] ١١٧، I ٧/٥٤ و٧٠ - ٧؛ ابن العديم ١٦٢، ١٦٨، ١٩٤؛ ابن القلانسي، ١٣٠، ١٤٨، ١٦٣.

(٥٩) ابن القلانسي ١٧٥، ابن الفرات، ٥٤، ٥٧، ابن العديم، البغية، مخطوط IV Saray، ١٩٧.

(٦٠) ابن العديم، ١٦٨، ١٧٠، ١٨٦.

(٦١) ابن الفرات ٨.

(٦٢) ابن الفرات، ابن العديم والعظيمي، م.م، السنوات ٥١١ - ٥١٧.

(٦٣) المؤلفون أنفسهم، السنوات ٥١٨ - ٥٢٢.

كوصول ابنه نور الدين فيما بعد إلى دمشق، رَسَمَ نهاية الرياسة القوية. أسند زنكي اللقب إلى علي بن عبد الرزاق العجلاني، السني حتماً وأخي الرئيس القديم العجلاني الذي سبق أن اغتيل[٦٤]؛ وقد جيء أيضاً على ذكر رؤساء آخرين عَرَضاً طيلة قرنٍ من الزمن[٦٥]. ولكنهم لم يكونوا يلعبون أي دور سياسي، والنصوص لا تتيح حتى القول عما إذا كان الأحداث قد بقي عنهم شيء ما[٦٦].

إلا أن حلب ودمشق اللتين نملك عنهما معلومات خاصة، لم تكونا مع ذلك المدينتين الوحيدتين في الشام والجزيرة اللتين شهدتا وجود الأحداث ورؤساءهم أو وجود رئيس البلد. فقد ذكروا في صور منذ آخر القرن الرابع/ العاشر حيث قام خارجيٌّ اسمه علّاقة مستنداً على الأحداث فاستولى على الحكم من سنة ٣٨١ إلى ٣٨٨، بشكل فعالٍ نوعاً ما حتى أنه استطاع أن يصك العملة باسمه (تحت شعار: عزٌّ بعد فاقة للأمير علاقة). واعتبرت هزيمة أحداث دمشق هزيمة له أيضاً فصُلِبَ مع العديد من أتباعه[٦٧]. وبعد ذلك بمائة سنة ورد ذكر للأحداث في بعلبك وفي عسقلان[٦٨]. ويبدو ظاهراً وجود رئيس أيضاً في هذه المدينة عشية الغزو الفرنجي في القرن الثاني عشر (الميلادي)[٦٩]. وفي الموصل في بداية القرن نفسه كان القائمقام السلطاني جكرمش مرضياً عنه من قبل أعيان حزب بني الكسيرات، والذي كان يعارضه حزب القاضي ابن وعدان، وقام خليفته وخصمه جولي بسجن الأعيان وأبعد، حسب قول ابن الأثير عشرين ألف

(٦٤) ابن الفرات، سنة ٥٢٢، وابن العديم، ٢٤٣.

(٦٥) ورد ذكرٌ لرئيسٍ لحلب سنة ٦١٣ عند ابن واصل، المكتبة الوطنية ١٧٩٢، ٧٧١ ٧، وآخر سنة ٦٥٨ عند المكين بن العميد (طُبْعَتي في BEO، ١٩٥٨، دون تاريخ، ٢٦٦)، حوالي التاريخ ذاته، ابن أبي أصيبعة، طبعة مولّلر، II، ١٩٠..

(٦٦) هناك ذكر لأحداث حلب عند موت نور الدين سنة ٥٦٩ (ابن الأثير، الأتابك، التاريخ الشرقي للحروب الصليبية، II)، حيث كان رئيسهم، للعزابة، شخص اسمه ابن الخشّاب.

(٦٧) يحيى الأنطاكي، البطريركية (Patr)، ٤٥٤ = شيخو، ١٨١؛ يراجع روضراواري، ٣٨١.

(٦٨) ابن القلانسي، ١٣٧ و١٦٦.

(٦٩) رسالة عبرية ذكرها اشتور، ١٠١ نقلاً عن ج. مانس، اليهود في مصر أيام الفاطميين، II، ١٩٨.

حدث، قبل أن يتم قلبه بدوره من قبل حركة ساهم فيها شخص اسمه سعيد كان مقدماً على الجصاصين[٧٠]. في حرّان، ومنذ ٩٦٩/٣٥٨ ذكر أحداث أُخذوا كرهائن اقتادهم أبو تغلب الحمداني؛ وسوف نعود إلى مسألة علاقاتهم بالعيارين في ذات المدينة[٧١]. وذُكِرَ اسمُ رئيسين في حرّان معروفين في القرن الثاني عشر، أحدهما أعدمه بلك الأرتقي، في حين أقام الثاني ظاهراً علاقات سلمية مع زنكي، فحرضه على الاستيلاء على الرُّها من الفرنجة والأرمن[٧٢]. وأخيراً، إن أوج ما بلغته قوة الرؤساء قد تحقق في مدينة آمد حيث ذكر المؤرخون سلالة حقة من الرؤساء اشتهروا ببني نيسان، واستقر لها الأمر في مطلع القرن الثاني عشر تحت السيطرة الإسمية للتركمان الإينالييني، ولكنها مارست الحكم بصورة شبه كاملة، حتى أنهم حفروا أسماءهم بصورة رسمية على المدونات والنقود؛ وكانت ثرواتهم اسطورية، ولم ينقض حكمهم إلا بعد استيلاء صلاح الدين على المدينة، الذي أخذ عليهم، ظاهرياً وبحق أنهم غذّوا الغلمان، ودعموا الحشاشين[٧٣]. عدا عن ذلك كان هناك رؤساء في كل القرى، ولم يكن التمييز بين النمطين من الرجال سهلاً دائماً ولم يكن يتم دائماً بصورة واضحة إذ أن الأمر يتعلق بوظائف غير محددة بوضوح من الناحية الشرعية؛ إلا أنه ضمن الحدود الأكثر ضيقاً في القرى، كان للرئيس ظاهراً مسؤولية، من الناحية الضرائبية خصوصاً، أكبر من مسؤولية رؤساء المدن. وقد وجدهم الفرنجة عند مجيئهم إلى

---

(٧٠) ابن الأثير، X، ٢٩٥ (رئيس عيّنه قليج أرسلان بعد أن استولى على المدينة) و٣٢٠. وقبل ذلك بقرن ونصف، امتدح ابن حوقل، ٢١٥ ـ ٢١٦، مروءة أهالي الموصل.

(٧١) ابن الأثير، VIII، ٤٠٥ (مع التحفظ بأنه، ككاتب متأخر، قد يكون قد استخلص استنتاجات معجمية).

(٧٢) العظيمي، ٣٩٢؛ ابن العديم في «مؤرخو الحروب الصليبية الشرقيون»، III، ٦٨٦. ـ رئيس في سنجار، عشيرة بني يعقوب، أبو شامة، II، ٣٥ (عماد الدين، مخطوط، اوكسفورد. Bodl.، سنة ٥٧٨).

(٧٣) ابن الأثير، XI، ١٠٣، ٢٩٧؛ أبو شامة، II، ٣٩؛ ابن الأزرق، مخطوط. المتحف البريطاني، السنوات ٥٣٦، ٥٤٢ ـ ٥٤٨، ٥٦٥، ٥٧٣. حول اسماعيليتهم، ابن العديم، البغية، باريس ٢١٣٨، ١٩٢، لقد ذبح الحشاشون في آمد سنة ٥١٩ كما في حلب ودمشق، ولكنهم استعادوا تأثيرهم على ما يبدو.

الشام في المدن كما في القرى، وأبقوهم في بعض المدن في وظائفهم بعد تقليصها (أي بدون أحداث)[٧٤].

فلنحاول استخلاص بعض الاستنتاجات من الوقائع التي ذكرناها بهذا الشكل. إن الوظائف التي يمارسها الأحداث بانتظام هي وظائف الشرطة؛ وليس من المستحيل أن يسمى أفراد الشرطة في بعض الأحيان أحداثاً[٧٥] (عادةً يسمون شرطة (= شرطي)، ولكن حيث يوجد أحداث من النمط الذي درسناه، ومنذ اللحظة التي يصبح لهم فيها نفوذ معترف به، يختفي ظهور اسم شرطة[٧٦]. السلجوقيون وحدهم وأتباعهم هم الذين أقاموا في المدن حاميات عسكرية (من الجيش النظامي) مخولة حقاً وواجباً بالمحافظة على النظام العام؛ وقد أعطوا لزعمائهم اسم الشِحْنة، التي يفترض ان تعني حرفياً الفرقة بأكملها[٧٧]. ولكن شحنات الأمراء الصغار في الشام والجزيرة، في مطلع القرن الثاني عشر، كانت مزودة بقوات غير كافية لكي تتكافأ فعلياً مع الأحداث، وبصورة أَوْلى لكي تحل محلّهم؛ والزنكيون وحدهم هم الذين توصلوا إلى إقامة حاميات كافية، مسحوبة من الجيش النظامي، من أجل القضاء واقعاً وقانوناً على شرطة الرؤساء والأحداث. وانتقلت صلاحيات أخرى من الرئيس إلى المحتسب الذي لم يكن له على ما يبدو وجودٌ في المدن التي كان لها رئيس بالمعنى الكامل للكلمة.

إن الفرق الجوهري بين الأحداث والشرطة الكلاسيكية لا يكمن إذاً في الصلاحيات بل في التجنيد (في المنشأ)، فالأحداث هم رجال من المدينة وثيقو الصلة بالسكان، وليسوا ظاهرياً محترفين، وكم أحسن Reinand فهم الأمر في

---

(٧٤) حول هذه المسألة، يراجع تقريري، عن المؤسسات في الشرق اللاتيني في تقارير عن: Convegno Volta, Oriente - occidente 1956 (ظهر في سنة ١٩٥٧).

(٧٥) المراجع من رقم ٨٣ الى رقم ٨٧.

(٧٦) في دمشق كانت المحاولة الأخيرة محاولةً قام بها الفاطميون سنة ٣٥٩.

(٧٧) ان صفة الشحنة، التي لم تكن مرضياً عليها دائماً، لا دخل لها بصفة الرئيس ولا حتى بصفة صاحب الشرطة القديم.

جو حوادث ١٨٤٨[٧٨]، عندما شكّل ميليشيا سمّاها «حرساً وطنياً». وبذات الوقت الذي كانوا يهتمون فيه بالأمن العام كأي شرطةٍ، كانوا يترجمون مشاعر كل السكان أو قسمٍ منهم، ويمتلكون نوعاً من القوة، تمكنهم من أن يشكلوا عنصر معارضة ناشطة لأمراء كانوا في غالب الأحيان تقريباً غرباء إلى حد ما، وفي بعض الأحيان غرباء من الناحية العرقية، وفي كل الأحوال غرباء من حيث المنشأ الجغرافي، وكان لهم الحق، لقاء وظائفهم، براتب تغذّيه على الأقل في دمشق في القرن الثاني عشر، بعضُ الرسوم على التجارة المدينية، وإذا كان هذا يشكل بالنسبة إلى السلطة فرصة للسيطرة عليهم، فإنه قد يكون أيضاً ذريعة بأيديهم لكي يُسْمِعوا مطاليبهم، ربما اعتبرت هذه الرسوم من الناحية الإدارية من فئة الحمايات، لأن العادة استقرت هكذا على تكليف المستفيدين الحقيقيين أو المفترضين بأجور أفراد الشرطة على أنواعها، وبالمقابل تنطلقُ التسميةُ ذاتها، هكذا على الإتاوات المفروضة على الأشخاص المُهدَّدين بشكل أو بآخر من قبل العصاة الذين يحلون محل الشرطة العادية على أنواعها[٧٩].

إنها لمسألة دقيقة، مسألة معرفة مقدار تمثيل الأحداث للسكان المدينيين: أهم يمثلونهم في مجملهم أم أنهم يمثلون فقط بعض العناصر المناهضين لغيرهم. لا يبدو أنه بالإمكان إعطاء جواب عام على هذا التساؤل، في بعض الحالات، يبدو لنا الأحداث مجموعين وراء زعماء من البورجوازية الغنية، بل وحتى وراء أشراف، أرادوا بالتأكيد، ولأسباب تتعلق بمصلحة شخصية، أن يتخذوا موقفاً ديماغوجياً أو ديمقراطياً، ولكنهم يظلون تماماً، مع ذلك، ممثلين أيضاً لمصالح فئتهم الاجتماعية[٨٠]. يمكننا أن نفهم كيف ان عناصر كثيرة من السكان تشكل جبهة ضد الضغوطات الأجنبية، وفي هذه الحال يمثل الأحداث الجناح المتحرك

---

(٧٨) المجلة الاسيوية، ١٨٤٨، II، ٢٣١.

(٧٩) فيما بعد، المقال الثاني وملاحظاتي توطئة لتاريخ الحماية، امشاج ماسينيون، I.

(٨٠) في عسقلان يذكر ابن القلانسي، ١٣٧، أنه، فوق العامة التي لا حساب لها، يأتي في الترتيب الشهود ثم التُناء (ملاكو الأراضي) ثم التجار ثم الأحداث.

في نوع من المقاومة البلدية للحكومات، وفي أحيان أخرى، نشاهد العكس أي نراهم في صراع مع عناصر بورجوازية معتدلة، أقل ميلاً إلى الاستقلال الذاتي، خوفاً من أن يضعها الاستقلال الذاتي تحت رحمة الدهماء من العامة، أو بين عناصر شعبية أكثر ضِعَةً من الأحداث، إلى حد يمكن تشبيههم أي الأحداث بالعيارين الذين سوف نتكلم عنهم. إن بعض التعابير التي تطلق أحياناً عليهم (شُطّار، حزب) توحي حتى بتقارب شكلي كبير مع العيارين، هذا إذا أمكن التأكد دائماً من أن الكلمات التي لها بآنٍ واحدٍ مدلولات واسعة ومعانٍ ضيقة تقنية يمكن أن تؤخذ دائماً بالمعنى الثاني. وسوف تتاح لنا العودة فيما بعد إلى هذه المسألة، عندما يحين الكلام عن العيارين.

من جهة اخرى، إنه حصراً في الشام وفي الجزيرة فقط، تطرح مسألة الأحداث كما عرضناها. وقد يحدث أن يدل الاسم في مكان آخر، نوعاً ما، على أفراد الشرطة؛ إلا أن الكلمة، كقاعدة عامة، لا ترد إلا للدلالة على معانٍ أكثر إبهاماً[٨١]؛ وان وُجدت في مكان آخر أيضاً، أنواع من الميليشيات، كما سنرى، فإنها تحمل أسماء أخرى وتبدو ذات منشأ وذات سمات مختلفة عن منشأ

(٨١) ليس من السهل دائماً التمييز بوضوح ما إذا كانت النصوص تتكلم تحت اسم الأحداث، عن مطلق فتيان أو عن فتيان مجتمعين إلى حدٍ ما في نوع من الفريق أو الزملاء الرياضيين. في القاهرة في أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي تضارب أحداث القاهرة وأحداث مصر من أجل بطلين (يحي، البطريركية Patr، XXIII، ٢٥٥) في بغداد سنة ٣٣٤ نظمٌ معز الدولة مباريات للأحداث الذين تجمعوا ضمن معسكرين وراء بطلين (ابن الجوزي، كتاب المنتظم، VI، ٣٤١)، والشيء ذاته سوف يظهر أيضاً في ظل السلجوقيين الكبار (ابن الأثير، X، ١٠٧). في مرات اخرى نقترب من معنى الميليشيا، حثالة، عندما قام ثري حنبلي بتجنيد فرقة خاصة به من أحداث الشطار (القرن الخامس/ الحادي عشر)، حول هذه النقطة يراجع المقال الثاني فيما بعد) (المنتظم، VIII، ٢٥١). م.ع. ٢٣٨ : ذكر أحداث الكرخ، ويجري الكلام عرضاً عن أحداث العباسيين والعلويين كما يجري عن فتيانهم (يراجع أدناه) (هلال الصابي، آثار غير منشورة Remains، ٣٦٨).

من جهة اخرى، ودون الكلام عن مقطع ابن الأثير الذي ذكرناه سابقاً، ليس من المستحيل أن تكون كلمة احداث تدل على أفراد الشرطة في المدن العراقية منذ بداية العصور العباسية، وحتى قبلها. المسألة معقدة، يُراجع في نهاية هذا الفصل الملاحظة الملحقة.

وعن سمات الأحداث الذين تكلمنا عنهم. ولا يمكننا إلا بعد الكلام عنهم، أن نطرح على أنفسنا مسألة نشأتهم، ولو جزئياً تبعاً لهذا التوزع الجغرافي.

على رأس الأحداث تظهر أحياناً مجموعة من الزعماء، وفي أكثر الأحيان زعيم وحيد يسمى عرضاً بـ الرأس، المقدم، النقيب ولكن بصورة أثبت يسمى بالرئيس. ويبدو أنّه بالإمكان تمييز حقبتين في تطور هؤلاء الرؤساء. في بادىء الأمر كانوا زعماء أمر واقع، اعترفت لهم الحكومة، ربما في أغلب الأحيان بنوع من المسؤولية، إنما دون أن يكون لهم نظام (ملاك) ثابت. ثم في حلب في فترة وجيزة بعد سيطرة آل مرداس، وبانتظام، انطلاقاً من سيطرة السلاجقة، وفي دمشق كذلك، انطلاقاً من هذه السيطرة الأخيرة، أصبح الرئيس شخصاً يعين رسمياً من قبل الأمير، الذي يسعى بالتالي ولا شك إلى أن يؤمن لنفسه نوعاً من الرقابة على الوظيفة، ولكنه من جهة أخرى يكون قد وجد إلى جانبه سلطة مستقرة لم يعد بإمكانه استبعادها[٨٢]. واقترن التطور بتطور آخر، إذ قبل ذلك، بدا انه إذا لم يقدر الحاكم على تفادي الاعتراف بالأحداث، فإنه كان يحاول أن لا يفعل ذلك إلا على مستوى الأحياء، محتفظاً لنفسه وحده بحق تنسيق الحكومة المدينية. في حين استطاع الرؤساء في أواخر القرنين الحادي عشر والثاني عشر، الحصول على الرقابة الموحدة على المدينة بكاملها، واستحقوا بالتالي، وإلى حدٍ ما، أن يقارنوا برؤساء البلديات في المدن الاوروبية. والرئيس في أغلب الأحيان هو عَينٌ، إنما ليس دائماً، وعلى كلٍ إن قوته تأتيه من عسكر الأحداث الذين يساندونه، وليس من صفته كعين وحدها. وهو يمسك بهؤلاء الأحداث حتماً، وبمعنى من المعاني، وبجزءٍ على الأقل، بروابط الموالاة؛ ولكن من غير المشكوك فيه، كذلك أيضاً، أنهم في تكتلهم كانوا يضغطون عليه بثقل رأي عام شعبي أوسع. وحاول بعض الأمراء ان يعينوا في الرئاسة أشخاصاً أصلهم من مدنٍ مجاورة وليس من المدينة ذاتها التي تجب إدارتها؛ ولكن من الواضح أنهم لم

---

(٨٢) قد يكون هناك تأثير للرياسة الايرانية، وحولها يراجع المقال الثاني فيما بعد ـ حول رئيس القوم الفعلي حتى في الفسطاط، يراجع الطبري، III، ٣ ـ ٢٢٥٢.

يتوصلوا إلى ذلك إلا بصورة استثنائية وبالمقدار الوحيد الذي نجح فيه المُعينون وبسرعة في «اكتساب جنسية» المدينة.

والأحداث قد ينقسمون إلى أحزاب إو فِرق، ولكني بخلاف رأي Ashtor، لستُ أرى أيَّ سببٍ للاعتقاد (والتتمة سوف تثبت أنني أرى أسباباً تحملني على عدم الاعتقاد) بأنهم كانوا موزعين على أسسٍ مهنية. ولست أرى أي شيءٍ يدل على أنهم كان لهم نمط من التنظيم أو «الأيديولوجيا» الشبيهين بالفتوة العراقية - الايرانية، التي سوف نتكلم عنها بعد لحظة. وأخيراً - وأنا أشرح ما أقول بصورة أفضل عندما استنتج - أني اعتقد أننا نُزَوِّرُ تأويل الوقائع عندما نضعها في سياق «فيودالي»، كما فعل آشتور.

ملاحظة ملحقة

ما معنى «ولاية الأحداث» التي تردُ في المصادر؟

في القرنين الأولين للإسلام تدل المعلومات الواضحة نوعاً ما والمتاحة لنا حول إدارة المدينتين العربيتين البصرة والكوفة أن من الوظائف التي تقوم عليها هذه الإدارة وجدت عموماً وظيفة تسمى الأحداث. وهي دائماً تقريباً توأم للشرطة (أو الشُرَط بالجمع) أو المعونة (وبالجمع المعاون) وهي كلمات متكافئة عملياً بمعنى البوليس. وعندما يكون جدول الوظائف موجزاً تقوم كلٌ من كلمة شرطة أو معونة أو أحداث بمفردها مقام الأخرى، وكذلك الحرب كانت تعني، في الأزمنة الأولى، القوة العسكرية. على العموم كانت هذه الوظيفة جزءاً من وظيفة الحاكم أي الوالي أو العامل الذي كان يشرف من جهة اخرى على الضرائب. وربما كان يُعطى أيضاً إمامة الصلاة، إنما بصورة نادرة؛ أما القاضي فقد كان شخصاً آخر، وإن كان يسند إليه أيضاً إنما بصورة استثنائية جداً أمر الأحداث أو الشرطة، من دون الوظائف الأخرى التي عددناها أعلاه[٨٣]. إن

---

(٨٣) عدا عن الطبري، 11، ١٤٩٦، III، ٣٧٨، ٤٥٩، ٤٦٥ - ٤٧٠، ٤٨٤، ٤٩٢، ٥٠١، ٥٠٨، الخ، يُنْظرُ البلاذري، فتوح البلدان، ٨٢ و٣٤٤ (والمعجم)؛ وكيع، II، ٢١، ٤٤؛ =

النظر المبتور الى هذه الكلمات المتشابهات كل على حدة قد استطاع أن يحمل بعض العلماء على الاعتقاد بأن الأحداث لا بَلْ المعونة تفهم على أنها ضريبة[٨٤]؛ ولكن الشيء الوحيد الثابت هو التقريب بين الشرطة والمعونة والأحداث، وإذا كان استعمال كلمتين متلازمتين يحمل على الافتراض، انه في البداية على الأقل كان هناك مفهومان يجب التعبير عنهما، فانه لا يمكن الشك على الأقل أن الأمر يتعلق في الإجمال بالنظام العام وبالعدالة القمعية. ومن المؤكد انه بهذا المعنى، وضمن إطار جغرافي أوسع، وفي حقبة متأخرة قليلاً، فهمها قُدامة، الذي قدم تحت عنوان ديوان الشرطة والأحداث، عرضاً للقانون الجزائي، والماوردي، عندما درس إمكانيات العمل القمعي للمولجين بالمعونة وبالأحداث[٨٥] ولمحرري الشهادات البويهيين وربما السامانيين والغزنويين، والخليفيين حتى القرن السادس/ الثاني عشر[٨٦]. وانه أيضاً بمعنى شرطة (ليلية بصورة خاصة) استعملت كلمة أحداث في ايران إلى أزمنة قريبة[٨٧]. وإذاً لا يوجد شك حول مضمون الوظيفة.

ولكن بأي معنى أخذت الكلمة ذاتها؟ هنا تبدأ الخلافات في وجهات النظر. إذا كانت كلمة أحداث قد تعني «شباناً» وبالتالي تطبق على أفراد أعضاء

= جهشياري، ١٤٩؛ الفرزدق، طبعة هِل نمرة ٣٦٧ و١٤١٧ (يراجع الطبري، II، ١٤٩٦)، الخ. الخ.

(٨٤) يراجع دوزي، ملحق القواميس العربية، S.V.

(٨٥) قُدامة، كتاب الخراج، كوبرولو، ١٠٧٦، ٢٠ro وما يليه؛ الماوردي، الأحكام، طبعة انجر ٣٧ وما يليها، ترجمة فاغنان، ٤٧٠ وما يليها؛ كتب أبو عبيد السلّام كتاب الأحداث (الخطيب البغدادي، تأريخ، نمرة ٢٨٨٨).

(٨٦) رسائل الصابي، طبعة شكيب أرسلان، ١٣٦، ١٥٥ (بالمقابل، في ١٩٨ هناك بحث للاضطرابات التي قام الأحداث)؛ قدامة. م.م.، ١٢ro وما يليها (شهادة مزورة)؛ غرديزي، زين الأخبار، طبعة محمد إقبال، II، ٥٣، (خزانة الأحداث والمصادر)، شهادة خليفية تعود إلى السنة ٥٠٩/هـ في ابن القلانسي، ١٩٤.

(٨٧) تذكرة الملوك، طبعة مينورسكي، ٨٢ ـ ٣، ١٤٩ (مع مراجع أو احالات إلى شاردن، كامفر، آنج دي سان جوزيف)؛ موريه، رحلة إلى فارس II، ١٠٣ (سنة ١٨٠٩)؛ هـ. هورست، اين امونيتاتدبلوم Ein Immunitätsdiplon في ZDMG، ١٩٥٥، ٢٩٢، ٢٩٧ الخ.

في قـوة البـوليس، فهي لا تقـل دلالـة عـلى «بـدع مستحـدثـة قـابلة للقمـع، مخالفات، جرائم»، وبالتالي فهي تطبق على موضوع عمل هذا البوليس، كما هو الحـال الموازي في وظيفـة المظالم أي التجـاوزات، وبـالإجمـال اختـار البـاحثـون المستنـدون إلى النصوص الكـلاسيكيـة، المعنى الثـاني[٨٨]؛ ولكن الشيء الثـابت بـذاته أن الـوجود المؤكـد لميليشيات من الأحـداث، في الشـام وفي الجـزيـرة في القـرون العاشر حتى الثـاني عشر الميلاديـين من أحداث تشبـه وظـائفهم وظيفـة الشرطة التقليدية، لا يمكن إلا أن يحملنا على إعادة النـظر بهذا التـأويل، وعـلى التساؤل: ألم يكن الأحداث تحديداً أعضـاء في الشرط. بالـطبع لقـد أصبحت العبارة مفتقرة الى الأصالة، ولا تقتضي إذاً أي شيء بالنسبة إلى الحقب المتأخرة، ولكن بالنسبة إلى الحقبة التي وضعت فيها قيد الاستعمال؟ إن الإمكانية الـوحيدة لاستنتـاج واضح تقـوم في اكتشاف نص تكـون فيه كلمـة أحـداث، المستعملة بالتأكيد في سياق وظيفـة الشرطة (البـوليس)، مستعملة في عبارة بحيث لا يمكن ان يقصد بها إلا رجـال أو إلا وقائـع محظورة. لـلأسف لقد استحـال عليَّ حتى الآن اكتشاف مثل هذا النص؛ واستعمال الكلمـة في هذا المعنى أو المعنى الآخـر دون رابط مع وظيفة الشرطة، لا يمكنه بـالطبـع أن يؤخذ في الاعتبـار. إلا أنه، إذا كان من المفيد حتـماً التوصـل إلى توضيـح لهذه النقـطة، وإذا أمكن حدوث هذا في سياق الفكرة المتكونة لدينا عن نشأة الأحداث ـ الميليشيا (والتي لا يمكننا أن نناقش بشكل مجدٍ فيها إلا في خلاصة هذه المقالات)، فإنه لا يوجد أي نص يسمح، في جميع الأحوال بتخيل وجـود ميليشيا تحت اسم الأحـداث في البصرة والكـوفة، الـخ. شبيهةٍ بميليشيـا الأحداث في الشـام والجزيـرة، وبـالتـالي فـإن الأحداث في هاتين يحتفظون بخصـوصيتهم؛ وأكثر ممـا يمكننا التفكـير به هـو أن الشُرَط الأولى كـانت تؤخـذ من بـين «الفتيـان» أو من «المجنـدين الجـدد» من وجهة نظر المسائل المعـالجة في هـذه المقالات، يمكن إبقـاء السؤال، إذن، معلقاً دونما كبير ضرر[٨٩].

---

(٨٨) دوزي، ملحق القواميس العربية S.V.

(٨٩) الأجد، تيان، II ٣٦٥، بلات، الوسط البصري، الخ، ٣٧٤؛ هرزفلد: Geschichte.

II

رأينـا إذاً، فيـما سبق[٩٠]، كيف أنَّ مؤسسـاتٍ، تمثـل من حيث المبـدأ، الحكومة الموحدة لـ «الأمة»، يمكنها في الواقع، بفعل تداخل الظروف المحلية في عملها، التوصل إلى أن تمثل، في مواجهة هذه الحكومـة، عنصر مقاومـة مدينيـة ذاتية. والآن سنقلب استقصاءنا، سنحاول مباشرة أن نبرز بشكـل أعم، وجود مثـل هذه العنـاصر الاستقلاليـة العفويـة هذه المرة، دون أن تدين، أوليّـاً لأيّ تنظيم رسمي.

ولنمهّد لذلك ببعض التأملات التمهيدية المفيدة.

إن أهميـة مفهـوم التضـامن، تضـامن الجـماعـة: «العصبيـة» في المجتمـع الإسلامي قد ذكـر عدة مـرات منذ أن ظهـر إلى النور[٩١] التحليـل الرائـع الذي قدمه عنها حوالى سنة ١٤٠٠/م. ابن خلدون، على أساس المجتمعات المعروفة من قبله. ولكن وراء كلمة «العصبية» نـذكر أولاً تضـامن القبيلة، وهو البـديل النقيض للصراع فيما بين القبائل، في العـالم العربي القـديم أو فيما بـين العناصر المكونة للعالم الجديـد، التي احتفظت بقسم من البنيـة القديمـة. وبصورة أوسـع أيضاً، نفكر أحياناً بالتضامن العام بين المؤمنين، أو بالتضـامن الغامض فيـما بين أفـراد الولايـة الـواحـدة أو المقـاطعـة الـواحـدة، أو المجمـل الإقليمي البشري الـواحد، في الحـالات التي يوجـد فيها مثـل هذا التضـامن. ولكن في نصـوص الحقبة الإسلامية التقليدية، تدخـل كلمة عصبيـة، وكلمة عصبيـات (بالجمـع)

---

der Stadt Samarra، ١٠٦، قـرأ إحْداث بمعنى تجنيـد. يجب ان نلاحظ: انـه حتى عندمـا تؤخذ كلمة أحـداث بمعنى شبان ظـاهريـاً، كما كلمـة فتيان، فـان هذه الكلمـة الأخيرة، كـما سنرى، إنما تؤخذ بكيفية مـدح، في حين ان كلمـة أحداث تؤخـذ عمومـاً في سياق التقليـل؛ والكـلام شـائـع (وفي المـاضي في محيط النبي: ابن سعـد ـ I, I، ١٣٣). «فتيـان ومن أبسط الناس»، في فساد، أو كمقربين من الأمراء لا ينظر إليهم الكبار بعين الرضى.

(٩٠) أرابيكا، V، ٣، ١٩٥٨، ص ٢٢٥ ـ ٢٥٠.

(٩١) الأكثر حداثة بقلم هـ. ريتّر في اوريانس (= مشرقيات)، I، ١٩٤٩، ص ١ وما يليها.

بصورة دائمة أيضاً للدلالة على أشكال التضامن بين مجموعات ضيقة داخل السكان المدينيين، أي بين «الفِرق أو الطوائف» بالمعنى الذي استعملت فيه هذه الكلمة في التاريخ القديم والبيزنطي؛ مع الإشارة إلى أن كثيراً من هذه العصبيات لم يلاق الاهتمام إلا قليلاً.

إن حاجة التجمع مشتركة بين كل الناس، ولكنها تتخذ معنىً خاصاً في مجتمعٍ لم يُقِمْ أو لم يحتفظ بمفهوم حقٍ للدولة ولا بقانون عام. في مجتمع تكون فيه الشريعة، المعطاة من الله، تحت رعاية وضمانة الأمة، في مجتمع يكون العاهل، الذي يتوجب عليه أن ينظم تطبيقها، ليس هو مصدرها ولا هو ضامنها، لا يمكن تصور الدولة إلا كبنية فوقية، لا يتحسس السكان معها بالتضامن، بنية فوقية غريبة إلى حدٍ يُضْطَرُ معها الأمراءُ إلى اتخاذ تدابير خارجة على الشريعة، خصوصاً وانهم كانوا في أغلب الأحيان، غرباء، في القرون الوسطى. وعندها يبدو البحث عن أشكال التضامن (والحماية في الوقت ذاته) الخاصين الخالصين مهماً أكثر في كل الأوساط. وليست هذه الأشكال محصورة بالإسلام، فقد يمكن أن يكون منها ما هو سابق عليه، والكثير من المجتمعات الأخرى، بدءاً بالمجتمعات الأوروبية، عرفت بعض هذه الأشكال؛ ويبدو أن الإسلام بالذات كان لها أرضاً خصبة مختارة.

عندما يجري الكلام عن تنظيمات تضامن شعبية، نفكر أولاً بالتكتلات المهنية. وليس من موضوع هذا العمل الحاضر أن يناقش بالتفصيل في التنظيم المهني الوسيطي في البلاد الإسلامية، وهو موضوع سأعالجه قريباً في مكان آخر(٩٢). ومع ذلك يجب أن نقول بكلمة لماذا لا يهمنا بالضبط إلا قليلاً هنا.

يوجد، من حيث وجهة النظر التي نعتمدها هنا، نوعان محتملان من الأجهزة المهنية، فهي قد تكون أجهزة أقامتها الدولة ونظمتها، بدون أن يكون

(٩٢) في مجلة: Journal of the Economic, and Socal History of the Orient. نشرة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي في الشرق.

لها استقلال ذاتي، وذلك هو مفهوم التجمعات الرومانية ـ البيزنطية. وبالعكس قد تكون اتحادات مستقلة نسبياً: وتلك كانت حال التكتلات في القرون الوسطى الأوروبية السفلى. في الحالة الأولى، مهما كان المدى الاقتصادي للتنظيم المهني، فإنه لا يلعب إلا دوراً ضئيلاً كإطار اجتماعي، والاتحادات الشعبية الفعالة في مجمل الحياة الاجتماعية تميل إلى أن تتكون خارجاً عنها؛ في الحالة الثانية، يمكن أن تكون الحياة التكتلية المهنية حقاً الشكل الرئيسي للحياة الجماعية المستقلة. ما هو، من بين هذين الحلّين، الحلُّ الذي عرفه العالم الاسلامي في قرون تطوره الأولى؟

المسألة دقيقة، وتحتاج إلى جواب ملون دقيق. وعلى كلٍ، وبوجه عام، أعتقد أنه من الممكن القول ان التنظيم المهني، بقي أيضاً يومئذ ضمن التراث الروماني البيزنطي، وأنه خارج هذا التراث تشكلت الاتحادات التي نراها قد لعبت دوراً في الحياة الاجتماعية والسياسية، ولا نستطيع إلا بصورة استثنائية ذكر حالات تم فيها سير الأمور بشكل مختلف، في حين أن حالات تدخل أشكال أخرى من التجمعات هي كثيرة إلى أقصى حدٍ. وإذن فنحن، في اللحظة الحاضرة، معذورون في عدم الإلحاح على التنظيم المهني، وفي توجيه استقصائنا في اتجاهات أخرى.

في مقاطع مدروسةٍ قليلاً جداً، عدد المراقب المنقطع النظير في عصره وهو الجغرافي المَقْدِسي، بمناسبة عدد غير محدد من المدن الشرقية، ما كان فيها من عصبيات: وهي فرقٌ مشرذمة مناوئة بعضها لبعض إلى درجة أنها تسببت، حسب قوله، بخراب عصبيات قد تكون عوامل تَجمعِها وتحالفها في الظاهر على الأقل، متنوعةً جداً. فقد يتعلق الأمر بإحياء، أو مذاهب أو شِيع، أو أتباع أو موالي شخصيين ربما، لأن الأسماء التي كانت هذه الفرق تطلقها على نفسها لم تكن دائماً واضحة بالنسبة إلينا، ثم إن الراية التي كانت تتخذها لنفسها قد تغطي مقاصد اخرى؛ مثاله ـ إذا صحّت الروايات المتعددة التي تشهد بذلك ـ انه حصلت في كثير من الأحيان منازعات بين مذهبين، وبخاصة بين الحنابلة والشوافع، فانه من الصعب الافتراض ان الفروقات المحدودة والطفيفة جداً،

بين تعاليم هذه المذاهب، قد استطاعت لوحدها أن تثير السكان بشكل جماعي، ولذا فاننا نفترض، دونما خطرٍ كبير بالوقوع في الخطأ، ان هذه الخلافات يجب أن تغطي خلافات اخرى هي خلافات بين أحياء أو أوساط اجتماعية، وموالي، حتى ولو استحال علينا للأسف أن نوضح هذا الأمر بوجه عام.

ومهما يكن من أمر إن مجرد التركيم التعدادي لمقاطع المقدسي المتعلقة بهذه النزاعات فصيح الدلالة. في العراق، حيث يذكر مختلف المجموعات المذهبية، أشار في البصرة إلى وجود عصبيات متوحشة امتدت إلى القرى المجاورة، بين السنة من طائفة الربعيين والشيعة من طائفة السعديين(٩٣). وفي الأهواز المجاورة تخاصم الشيعة المروشيون مع الفضليين السنة، بعنف خاص، في مركز المنطقة، مدينة الأهواز وكذلك أيضاً في رامهرمز؛ فضلاً عن ذلك قامت منازعات بين مدينة البذان ومدينة البصانة وبين تُستَر وعسكر مكرم، وبين تستر والسوس أيضاً، وفي هاتين الأخيرتين قامت المنازعات بسبب قبر النبي دانيال الذي تدعي كلٌ منهما أنها تمتلكه(٩٤). في ايران، وفي الري، حيث لاحظ المقدسي وجود عدة مدارس دينية، وجد توتر خاصة بسبب خلق القرآن، حسب قوله (أي بين المعتزلة وخصومهم، حتى في أواخر القرن العاشر الميلادي)(٩٥). وقامت مشاحنات حادة بشأن القرآن، ليس بعيداً، أي في جرجان، هذا عدا عن مشاحنات أخرى بين المسلمين والبكروانيين (هكذا)، وبين الحسنيين والكرّاميين(٩٦). في سِجستان كان الصراع دامياً بين عصبية سمك الحنفية وعصبية صَدَق الشافعية (وهنا يؤكد تاريخ سجستان المجهول المؤلف على عنف

(٩٣) III, BGA، ١٢٩. سنداً لابن مسكوية، التغريب، وعند مارغوليوت: سقوط الخلافة العباسية، II، ٣٠٩ ـ ٣٧٠، في سنة ٣٦٦/هـ، كانت فرق البصرة من منشأ قبلي ربيعة ضد مُضر، وهذا ما أكده ابن عياد، الرسائل ١٠٧ وما يليها، وقبله بقليل المسعودي مروج الذهب VIII، ٣٣ وساهم بلاّليون وسعديون.

(٩٤) BGA، III، ٤١٠، ٤١٣، ٤١٧.

(٩٥) م.ع.، ٣٩٦، يراجع ياقوت، البلدان، II، ٨٩٣.

(٩٦) م.ع، ٣٦٥ ـ ٣٦٧، ٣٧١. ووقعت خلافات أيضاً في همذان، لم يوضحها ولكنه قال انها غير مذهبية، ٣٩٦.

صراعاتها السياسية الدينية في أواخر القرن الثالث/ التاسع وأواخر القرن اللاحق، وهي الحقبة التي كتب فيها المقدسي)[٩٧]. وفي خراسان بشكل خاص وفيما وراء النهر كانت العصبيات شاملة[٩٨]؛ في هذه المقاطعة الأخيرة، أشار المقدسي إلى سمرقند وإلى بنكات وإلى كيش، خاصةً حيث كانت الصدامات وحشية، بسبب «سَفِه» الأهالي. في خراسان أشار إلى بلخ، وإلى ابيورد، حيث كان التنازع مشتعل الأوار، وفي نسا، حيث أعلى السوق والخانة وحيث الكل عيّار، إلى حد أن العصبية دمرتها. وفي مرو، تخاصمت المدينة بالذات مع «السوق القديمة»، في سرخس تخاصم العروسية الأحناف مع الأهلية الشافعية، في هراة، اختلف الكراميون مع العَملية؛ في نيشابور (ذكرت تواريخ الوقائع مقاطع كثيرة تؤكد تواتر الاضطرابات)، بين أعلى المدينة في الغرب، الذي هو أقرب إلى منيشَكْ، وبين باقي المدينة الذي يسمى بالحيرة. خلافات نوّع المشاركون فيها تعريفها، والتي جرت في أيام المؤلف بين الشيعة والكرامية. وفي إيرانشهر كان الوضع «يمزق القلب»: فالزعماء الروحيون كانوا عاجزين أو غير جديرين، لا شيء له حساب إلا الأحزاب، شيعيون ضد الكراميين تلاميذ سفيان؛ وشارك الفقهاء في الاضطرابات؛ كل الناس كانت «تتعب»؛ ولولا القليل من التعقل لأصبحت المدينة ضحية العيارة (أي ضحية العيارين، انظر فيما يلي) «من الجانبين»[٩٩] - ويتعلق جدول المقدّسي بأواخر القرن العاشر، ولكن يسهل تطويله بكشفٍ منهجيٍ بالمعلومات من تواريخ الوقائع حول حقبٍ أكثر امتداداً؛ وعلى سبيل المثال، في أصفهان، حيث لم يذكر شيئاً، إلا أن عنف صراع الفرق، في القرن الثالث عشر، هو الذي كان، بحسب قول ابن أبي الحديد، السبب الرئيسي في سقوط المدينة أمام المغول[١٠٠]. من الواضح أنه

(٩٧) م.ع.، يراجع تاريخ سيستان، ٢٧٥ - ٢٧٨، ٣٢٨، ٣٣٦.
(٩٨) م.ع، ٣٣٦.
(٩٩) م.ع. ٢٧٦، ٣٣٦.
(١٠٠) شرح نهج البلاغة، II، ٣٦٩؛ يراجع ياقوت، البلدان، I، ٢٩٦، ويتكلم ابن الأثير، VIII، ٣٨٨، عن صراعات بين هذه المدينة السنية وقم، الشيعية.

يتوجب القيام بدراسة منهجية للاضطرابات المدينية من هذا النمط، وذلك بترتيب إشارات المؤرخين، المقتضبة والسطحية، إنما المفصحة بتواترها. وبالنسبة إلى غرضنا الحاضر يكفي التثبت من مجرد اعتيادية هذه العصبيات.

هذه العصبيات، قد لا تكون في أغلب الأحيان إلا أحزاباً بالمعنى الواسع، تجر معها جماهير بشكل غير عضوي وغير ثابت؛ ولكن قلما يثور شك، غالباً، في أنها تمثل شيئاً آخر أكثر وضوحاً، وفي أنها تنطوي بشكلٍ أو بآخر على نوعٍ من التعصُّب البيِّن الواضح(١٠١). ولسنا نرى بوضوح معنى الحظر الذي وضعه أحد الخلفاء على كل العصبيات(١٠٢) (حظرٌ بقي حرفاً ميتاً بالطبع) لو لم يكن يقصد تحت هذا الاسم تجمعات ذات نوع من الاستمرار.

إن هذه الصراعات وهذه التجمعات تتداخل من جهة أخرى، في العديد من المدن، الإيرانية بشكل خاص، مع تجمعات أقدم - إنما حيّةٍ دائماً - موروثة من النشاطات والتنظيمات الرياضية «وشبه العسكرية». في العالم الإسلامي بأكمله، إن لم يعد هناك بالتمام وجود لمعادل ما كان عليه المسرحُ والمدرَّجُ الروماني اللذان كانا في المدن القديمة، فقد كان هناك على الأقل تارة استعراضات عامة لرياضات الارستقراطية العسكرية، وكانت الجماهير تحب متابعتها، وطوراً تمارين أكثر ديمقراطية، يشارك فيها شبانٌ من جميع الأوساط(١٠٣).

(١٠١) ابن الغوازي، المنتظم، VI، ٣٤١؛ ابن الأثير، X، ١٠٧؛ في بغداد، في مطلع القرن الثالث عشر ذكر المؤلف نفسُه، بدون أن يشرح مشاحنات بين الأحياء بمناسبة قنص الأسد (XII، ١٣٣ و٣١٦).

(١٠٢) ابن الغوازي، V، ١٧١ (سنة ٢٨٤/٨٩٧) وشمل الحظر مع ذلك أيضاً التجمعات حول المشعوذين والفقهاء (الوعاظ) الخ.

(١٠٣) يراجع، ولكن بشكل خاص بشأن العالم العربي، ل. مرسيه، الرياضة والقنص عند العرب، باريس ١٩٢٧، وم. كانار، الصراع عند العرب، في خمسينيات كلية الآداب، الجزائر، ١٩٣٢ حيث من بين صفات أبطال قصص الفروسية تظهر صفة الشاطر (ص ٤٤) التي سنراها بعد. وقد وجدت مجموعات رياضية كذلك في المدن السورية، حيث يرى سوفاجي في المجموعات التي ما تزال قائمة في أيامنا ذريةً بعيدة الأحداث (لُوسِيْرْفْ وَتْرِسّ، عراضات دمشق، نشرة الدراسات الشرقية BEO، ١٩٣٧ - ٣٨ وسوفاجه حلب، ص ١٣٩ رقم ٤٩٦).

وكانوا يتحمسون لأبطال السباق، مثلاً، وكانوا ينقسمون تعصباً كمحازبين للواحد أو للآخر كما كان الحال في الأحزاب أو عُصْبات السيرك [الرومانية][١٠٤]. وكانت هناك منشآت للرياضة وللتدريب الرياضي في معظم المدن الإيرانية، وكان الشبان يتمرنون فيها على تمارين تكاد تكون عسكرية تعدُّهم للقيام بالغزو، من وقت لآخر، على الحدود الوثنية، ولكن أيضاً لمعرفة استخدام أسلحتهم في الاضطرابات الحاصلة في مدنهم[١٠٥]. وعن السكان المتنوعين ذُكِرَ انهم كانوا ذوي بأس بهذا الشأن، حتى ان أصفهان، مثلاً، كان لها جيشها من المشاة وكانت تحب له أن يقوم بعراضات[١٠٦]؛ وفي الشمال الشرقي من ايران، قلّما وجدت مدينة، لم تكن لها، فيما لها، مدارسُها للرماية بالقوس، مع مدربين رماة مشهورين[١٠٧].

وأعتقد أنه على هذا الأساس من الضروري من أجل الفهم أن نقوِّم ظاهرة العِيارة والفتوة، التي يتوجب علينا الآن أن نخصص لها معالجة أطول قليلاً.

كانت الفتوةُ ـ وقد سُلِّطَ الانتباه، والحق يقال، على شكلٍ منها استثنائي منذ أكثر من قرنٍ[١٠٨] مضى ـ وقد وُضِعَ عنها، منذ حوالى خمسٍ وعشرين سنة، خاصةً من قبل Taeschner[١٠٩] بحوث مكنتنا نحن أن نمتلك، بعد الآن، عنها

---

(١٠٤) راجع رقم ١٠١.

(١٠٥) الموسوعة الاسلامية مادة زورخانا Zûr Khánà.

(١٠٦) النسوي، حياة جلال الدين، ١٣٧؛ في قزوينٍ، بحسب طبقاتِ ناصري، ترجمة رافرتي، II، ١٠٨٩، كان كل السكان مسلحين خيفةً من الحشاشين. وكان ذلك حال حلب في القرن الحادي عشر، خيفةً من البدو(ابن الفرات، مخطوط، ڤيّنا، I، ٩١ نقلاً عن ابن أبي الطائي).

(١٠٧) تضمن كتاب «صنع الأسلحة» المهدى إلى صلاح الدين والذي نشرتُ أقساماً أخرى عنه في نشرة الدراسات الشرقية BEO، ١٩٤٧) حول رمي القوس، جدولاً بالرماة المعلمين، الذين كانوا في معظمهم مؤسسي مدارس، وقد ظهروا جميعهم في خراسان أو في ما وراء النهر، كما تكلم عن عُرف هذه المدينة أو تلك في هذه المقاطعات بهذا الشأن؛ في حين ان المؤلف قد كتب كتابه في مصر.

(١٠٨) بقلم هامّر ـ بورغستال، في الصحيفة الاسيوية JA، ١٨٤٩.

(١٠٩) لقد قام هذا العالم بتصحيحات دورية للمسألة وآخرها عن الفتوة... في مخطوطات... LII، ١٩٥٦، يحيل على دراسات له سابقة، اكثر تفصيلاً حول بعض النقاط.

وحولها، زاداً ضخماً من الوقائع والأفكار؛ مع ذلك فهي تبدو لنا، لأسباب توثيقية مرتبطة بطبيعتها، في سياقات متنوعة مختلفة لا نستطيع حتى الآن الادعاء بأننا نفذنا تماماً إلى طبيعتها ولا أننا حددنا مداها الاجتماعي. وكما سنرى فعلاً لا توجد كمؤلفات مكرسة خصيصاً لتنظيمات الفتوة من قبل مؤلفين منتسبين إليها، إلا مؤلفاتٌ متأخرةٌ لاحقةٌ لتطورٍ ايديولوجي، صادرةٌ عن أوساط تَغْلِبُ فيها الصفةُ الايديولوجيةُ على اعتبار الدور الاجتماعي. إلا أننا نعثر في تواريخ الوقائع على إشارات يتفاوت وضوحها، تتناول هذا الدور الاجتماعي وتعود إلى حقب أقدم، ولكن ربطها بالمعلومات الواردة في الكتب الأيديولوجية يكون صعب التحقيق في بعض الأحيان، وذلك لفرط اختلاف الصورة المنبثقة عن فئتي المؤلفات، هذا ان لم تكن متعارضة. والعلماء في أيامنا الذين اهتموا بالفتوة انطلقوا، بشكل خاص، وبسبب اهتماماتهم الذاتية، من المظهر الأيديولوجي في الفتوة، واذا كان انفتاحهم الذهني قد قادهم، رغم ذلك، إلى إظهار ما فيها من أوجهٍ اجتماعية أو ـ وأفكر هنا بمقال مهم لماسينيون(١١٠) ـ إلى وضعها ضمن نوع من السياق السيكولوجي الاجتماعي، فلا يبدو لي أن جهداً منهجياً كافياً قد بذل من أجل النظر إلى المسألة على أساس البنيات الاجتماعية. وان مثل هذا هو ما أريد أن أحاول بذله من أجل رسم بعض الخطوط الكبرى، دون أن أطمح الى استنتاجات أكيدة جداً.

والصعوبة في الدراسة التي تشغلنا تكمن في واقعةٍ، ليست هي خاصة بها، وهي أن التعابير التي تدل على الناس أو على الأفكار التي نحن بصددها، يمكن أن تكون موضوع معانٍ متغيرة عبر الزمن، وبصورة خاصة قد تكون واسعة وغامضة وأحياناً تكون ضيقة وتقنية. فكلمة فتوة، بسبب الأهمية التي اتخذتها في أدب نهاية القرون الوسطى والتي نجمع تحتها بصورة عشوائية، وبصورة خاطئة قليلاً كل مجمل الوقائع والأفكار التي يجب درسها، هي كلمة متأخرة(١١١) نوعاً

(١١٠) الفتوة أو ميثاق الشرف الحرفي بين الشغيلة المسلمين في القرون الوسطى، في كليو الجديدة، ١٩٥٢.

(١١١) موجودة عند الجاحظ (مجموع الرسائل، طبعة القاهرة، ١٣٢٤/هـ، ١٨٧ ـ ٨) إنما بمعنًى ما =

ما، استعملت في أوساط اهتمت بها للدلالةِ ـ بالتوازي مع كلمة فتوة الدالة على مجمل فضائل سن النضج ـ على الفضائل الأخرى الأكثر بروزاً خارجياً، في الشباب، كمثل الفضائل التي ظهرت في المفهوم العربي القديم لكلمة فتى (حرفياً رجل شاب، وجمعها فتيان) وفي المفاهيم المجددة المتكونة في أوساط الفتيان الأقرب عهداً. ولكن النصوص القديمة تحوي كلمة فتى وحدها، وليس كلمة فتوة. فالفتى في الأدب العربي القديم هو فرد شجاع كريم موقفه في الأساس شخصي، مستقل عن أي تنظيم اجتماعي وعن كل معتقد ديني ـ وقد يحصل ان مثل هذا الكتاب حتى ولو كان حديثاً، المخصص للفتوة يُعْلي أساساً من شأن هذا النمط من الفضائل[١١٢]. والفتيان الذين تُحدثُنَا عنهم كتبُ الوقائع، والكتب المتأخرة الباحثة في الفتوة هم، مع ذلك شيء آخرُ مختلفٌ نوعاً ما، وفي بعض الأحيان لا يشكك بعدم مديونية هذا الشيء إلى الماضي العربي، إلا بامكانية نقل الكلمة عن هذا الماضي من أجل التعبير عن مفرداتٍ أخرى مأخوذة عن البهلوية[١١٣].

والحق يقال، إن الفتيان يبدون لنا ضمن فئتين من الهيئات تبدوان للوهلة الأولى مختلفتين إطلاقاً. في مجموعة أولى من النصوص، قوامها بشكل خاص طروحاتٌ متأخرةٌ قدمها صوفيون أو تواريخُ لحياةِ شعراءَ، يظهرون أمامنا

= يزال غامضاً. وبحسب مؤلف كتاب «تاج العروس» (ذكره لان) ابتكرت الكلمةُ من قبل جعفر الصادق (القرن الثامن الميلادي) من أجل إبراز فضيلة علي الفتى الأسمى (بالمعنى القديم)، وسنداً للتراث؛ ولكن هذا قد لا يكون إلا نعتاً متأخراً. حول الكلمة يراجع الآن أيضاً ر. بلاشير عند الهمذاني مختار المقامات، باريس، ١٩٨٥، ص ١٠ رقم ٥.

(١١٢) يراجع بشر (ادوار) فارس، الشرف عند العرب قبل الإسلام، خاصة ص ٢٨ ـ ٣٠ وفي الموسوعة الإسلامية، الملحق، مادتا الفتوة والمرؤة (هكذا)؛ ويراجع م. براقمان، حول الخلفية الروحية للإسلام الأول في موزيون LXIV [= ٦٤]، ١٩٥١؛ عمر الدسوقي، الفتوة عند العرب القاهرة، ١٩٥٣.

(١١٣) بالطبع نجد أيضاً كلمة فتى ـ فتيان للدلالة على شبان عاديين، أو على «لطفاء»، أو على خدم البلاط (مصر والغرب) أو على جنود فتيان في الجيش بشكل قوات خاصة ـ. في الفارسية، في الحقبة الإسلامية، معادل فتى وفتوة (رغم اعتماد هذين اللفظين حرفياً) هما جوفنارغارد وجوفانماردي اللتان تعبران تماماً عن المعنى الحرفي (ما لم يكن يُقصد العكس).

كـ «شبان» يعيشون هذه المرة في مجتمعات صغيرة منبثقة عن أوساط اجتماعية، عرقية وربما حتى مذهبية متنوعة، وبمعزل عن أي رابط عائلي (فهم في أكثر الأحيان عزبٌ)(١١٤)، أو مهني (حتى ولو مارسوا مهنة) أو عن أوساط عشائرية، يتحدون لكي يعيشوا مشتركين الحياة الأكثر إراحة ممكنة، في جو من التضامن، والإخلاص المتبادل، و«الرفقة» (مع تشاركٍ في الأموال) تشاركاً بدونه لا يمكن تحقيق هذا الهدف بكل تأكيد. وهو برنامج، كما نرى، ما يزال خارج المجتمع وخارج الدين. والإطار يتجاوز إطار مدينة، بمعنى أنه توجد اخوة بين الفتيان من مدينة ومن المدن الأخرى، حيث كانوا يستقبلون كما كان يفعل «عرفاء الحرف» [في المجتمع الفرنسي القديم]، بعضهم بعضاً عندما كانوا يسافرون(١١٥). وكانوا، أو أن بعضهم، كان يلبس حلةً بلونِ الزعفران(١١٦).

وبمقدار ما يمكن الاطمئنان إلى مؤلفات متأخرة نسبياً، ظهر فتيانٌ من هذا النوع ذكروا منذ ما قبل وصول العباسيين إلى الحكم، في الكوفة وربما في البصرة(١١٧)، ثم عقب وصولهم مثلاً حول الشاعر [والمغنّي] ذو الأصل الايراني ابراهيم الموصلي، أيضاً في الكوفة وفي الأُبُلّة(١١٨)، ثم بالطبع في بغداد سريعاً(١١٩)، حيث خصص لهم الجاحظ كتيّباً ضاع مع الأسف، ونسب إليهم،

---

(١١٤) ابن أبي الحديد، II، ٣١٢، وهو يتكلم عن الزَّنْج العراقيين في القرن الثامن، يقول انهم كانوا «عُزَّباً مثل الشُّطار». يقول البيهقي، طبعة شوّالي، ٢٤٨ «انهم هجروا عائلاتهم واكتفوا برفاقهم». ومع ذلك لدينا أيضاً نبذة أو نبذتان عن فتيان ايرانيين متزوجين كانوا، بخلاف العادة، لا يحجبون نساءهم عن زائريهم. وتنظيم العزوبية قد يكون مقابل تعدد الزوجات عند الأغنياء، الأمر الذي قاومته الفرق المتهمة بمشاعية النساء.

(١١٥) الأغاني، V، ٣ ـ ٤ و١٨ (حياة ابراهيم الموصلي، ٧٤٣ ـ ٨٠٤).

(١١٦) المبرِّد، الكامل، طبعة رايت، ٦٠٣. ولكن في حوالى مطلع القرن الخامس الهجري، كان اللباس مرقطاً بالعديد من الألوان (نصوصٌ في تايكنر، Der Anteil des Sufismus في Der Islam، ١٩٣٧، ص ٥٢).

(١١٧) مقاطع من ابن سعد كشفها تايكنر في ZDMG، ١٩٣٣، ص ٢١ ـ ٢٢.

(١١٨) راجع الهامش رقم ١١٥.

(١١٩) البيهقي، م.م.، و٣٨٥. كانوا يحسبون من بينهم (م.ع، ٢٥) الشاعر العباس بن الأحنف، مما يحمل على الظن بأن قصيدته حول البولو، حيث يتكلم عن الفتيان ربما تؤول =

في مؤلَف آخر، «قاضياً» حكماً في الآداب الحسنة على الطعام[١٢٠]. وبالنسبة إلى الحقبة ذاتها، تعرض علينا المصادر ذاتها في السري[١٢١] بعضاً منهم، ثم في خراسان خاصة، حيث يعرض علينا المؤلفون الصوفيون كنماذج بعض الصور الفردية لكبار الفتيان مثل نوح النيسابوري العيار، وأحمد بن خضرويه الصوفي المتوفى سنة ٢٤٠/٨٥٥ في بلخ[١٢٢]. وفي القرن التالي برزت وجوه محمد بن جعفر، في نيسابور وعلي بن أحمد في بوشنج، قرب هراة، وأحمد بن صالح تاجر كبير مجهول. وقد يمكن أيضاً وجود فتيان من هذا النوع في حمص بالشام أيام الأمويين، ولكن كتاب الأغاني حيث وردت الإشارة، هو كتاب من القرن العاشر ألّفه ايراني في بغداد، قد يمكنه أن يكون قد أوّل شهادةً تأويلاً مختلفاً قليلاً في ضوء تجربته[١٢٣]. سوف نناقش فيما بعد، وجود الفتيان عموماً في الشام. في القرون اللاحقة أخذت تندر نسبياً أوصاف الفتيان منظورين من هذا الوجه[١٢٤]، رغم أن الإشارات إلى الفتيان عموماً قد تكاثرت. مع ذلك فقد رآهم أيضاً، وبصورة جوهرية، بهذا المنظور، في القرن الرابع عشر، في آسيا الصغرى وفي ايران الرحالة المشهور والكاتبُ ابن بطوطه[١٢٥]، وان هذه الصفات المنتشرة في الواقع بين هذه التجمعات، التي من هذا النوع، هي الأساس المحدد للتأملات اللاحقة حول فضيلة الفتوة.

= على انها كانت مخصصة لواحدة من رياضاتهم (طبعة آ. خزرجي، ٢٥٦)؛ وهو بمعنى من المعالي أكثر مطاطية من ابن المعتز، طبقات، كمبريدج، ١٩٣٩، ١١٩، اذ ينسب إليهم الفقه والفتوة.

(١٢٠) البخلاء، طبعة فان فلوتن، ٧١، ترجمة بلّات، ٩٧ ـ ٩٨. وقد قرن العيارون تحت عنوان أهل البطالة، «الشجعان».

(١٢١) مرجع سابق رقم ١١٥.

(١٢٢) القشيري، الرسالة، ٣٣، مذكور في هرتمان، LXXII, ZDMG، ١٩١٨، ص ١١٩٥ و VIII Der Islam، ١٩١٨، ص ١٩١؛ الشعراني، طبقات، طبعة هورتن (بيتراج، ١٩١٥)، ١ ١٠٥؛ الهجويري، ترجمة نيكاسون، ١٢٠.

(١٢٣) الاغاني، II، ١٢٠.

(١٢٤) زار سيف الدولة متنكراً في بغداد مجموعة من الفتيان، م. كانار، نصوص. . . .، ٣٤٥.

(١٢٥) طبعة ترجمها ديفريميري ـ سانغينيتي، II، ٢٦٠ ـ ٣٤٨ (اسيا الصغرى) و٤٤ وما يليها (ايران يراجع مقالتنا الثالثة.

في مواجهة هؤلاء الفتيان المسالمين تذكر تواريخ الأحداث، وبغزارة فتياناً آخرين، هم أقل وداعة بكثير. والحق يقال، ان اسم الفتيان لم يكن يومئذ الاسم الذي يرد في أغلب الأحيان، فالكتّاب الذين ينتمون إلى وسط أو إلى حزب الجماعات الميسورة، قلّما يحبون مثيري الاضطرابات المقصودين هنا، ويطلقون عليهم جزافاً كل أنواع الأسماء المعادلة لكلمة أنذال، همج، الجفاة، الخ. وغالباً ما يبدو المعنيون بهذا الأمر انهم اكتشفوا بكثير من الفخر في ماضينا [الفرنسي] إنساناً آخر من الشعب هو «العاري من السروال»، يماثل الإنسان الغيار، الذي يحيى فكرة الحياة التائهة خارج أطر القانون والمجتمع؛ وكثيرون هم أيضاً الأوباش، اللقطاء، الضالون، ثم، في الحقبة السلجوقية وما بعدها، الرند جمعها رنود (في الفارسية الرندان)(١٢٦). وتسمى صفة العيار العيارة (في الفارسية العيّاري)؛ والشائع نوعاً ما، ان العيار يوصف بأنه شاطر، جمعها شُطار، أي النابه(١٢٧). وسوف نناقش فيما بعد درجة الدقة الصحيحة في تكافؤ هذه الكلمات، ولكنها على العموم واضحة بما فيه الكفاية بحيث نتمكن مؤقتاً من القيام باستقصائنا داجين النصوص التي تظهر فيها هذه الكلمات على اختلافها.

من هم هؤلاء العيارون؟ إن كثرة النصوص النسبية تعرفنا بهم بشكل خاص في بغداد، وبها إذاً سوف نبدأ؛ إنما علينا أن نعود إليها عندما سندرس فيما بعد الشهادات المتعلّقة ببقية العراق وايران. ان بغداد هي مدينة استثنائية جداً بأبعادها وبدورها كعاصمة خليفية أو أميرية فلا يمكن بصورة أوتوماتيكية

---

(١٢٦) من الصعب توضيح ما يقصده المؤلفون بالضبط عندما يتكلمون عن العُريان = العراة، والغوغاء، وهي العامة المهتاجة، الخ.

(١٢٧) الجاشياري، الوزراء، طبعة القاهرة، ١٢٥ كشخص من المدينة (يثرب) من القرن الثامن الميلادي، يقرن الشاطر بالشاريّ وهو الزندق ـ العاصي. في العصر الحديث، تطبق الصفة بصورة خاصة على المراسيل Courriers، المأخوذين من هذا الوسط، يراجع دوزي S.V، وريشر، في Der Islam، IX، ٦٤ وما يليها، وحفلة تنصيب مثل هذا الشاطر في الرحلة لتافرنيه، طبعة بيا، ٣٤ ـ ٣٦. الزمخشري في قاموسه العربي ـ الفارسي، طبعة وتز ـ شْنين، ١٢٧، يقول أيضاً ببساطة الشاطر هو الرند.

سحب ما نجده فيها على بقية المدن الأخرى، ويتوجب علينا إذاً في الحال التنبيه إلى أن حكمنا على العيارين سنداً للنصوص البغدادية فقط قد يعرضنا لارتكاب مغالطات، أو، في بعض الحالات، أن مظهر عياري المدن الأخرى هو الذي يلفت انتباهنا إلى أنّ هذه السمة أو تلك من سمات عياري بغداد كان يمكن أن تبقى مخفية عن نظرنا أو تبدو ثانوية.

وكما فعلنا بالنسبة إلى الأحداث السوريين، سوف نستعرض في بادىء الأمر، بتوسع قليل، تتابع الوقائع التي ظهر فيها ذكر للعيارين البغداديين. وهنا أيضاً لابد من اتخاذ حيطة نراها ضرورية. لا شك أننا لم نأخذ، من أجل غرضنا الحاضر، إلا بالروايات التي ورد فيها ذكر صريح للعيارين؛ ولكن من البديهي، من وجهة نظر أوسع، إن الاضطرابات التي يتعين علينا ذكرها وسردها تندمج ضمن مجمل أكمل من الاضطرابات المدينية لا نستطيع ان ندرسها بشكلٍ آخر هنا، وان عدم ذكر العيارين بشكل صريح في البعض منها لا يدل بالضرورة على عدم وجودهم فعلاً: وإذن فان انتقاءنا سوف يكون حتماً مشوباً بشيءٍ من الاصطناع؛ ولكن مجمل الوقائع سوف يكون مع ذلك معبراً بشكل كافٍ بحيث نستطيع، حسب ما أعتقد، أن نكون لأنفسنا صورةً عن العيارين البغداديين.

في البصرة قام فتيان عرب مجهولو الانتماء بالمشاركة بثورة ابراهيم(١٢٨) سنة ١٤٥ هجرية. ولكن في بغداد، وقع الحدث الأول الذي يهمنا هنا، بعد ذلك بنصف قرن، وهو وحده حدث ضخم حقاً. فقد حاصرت جيوش المأمون العباسي في بغداد أخاه الأمين. وامتدت الحرب رهيبةً. وكانت الجيوش الأفضل في جانب المهاجم. ولكن الأمين كان مدعوماً في بغداد، وبحماس بطولي، من قبل أناس من الشعب يحاربون شبه عراةٍ، وبدون مطايا، وبدون أسلحة هجومية غير الحجارة والعصي (الكافركوبات الشهيرة)، وبدون حماية غير قبعات

(١٢٨) الطبري، III ,298، في سنة ١٣٢/هـ. في سنة ١٣٢/هـ. قام ثائر في واسط ولم يكن معه إلا صعاليك (انظر فيما بعد) وفتيان (بدون التباس)، الطبري، II-III، ٦٦.

خفيفةٍ لا تحمي، ومع ذلك استطاع هؤلاء الغوغاء والأوباش أن يقاوموا جيوشاً نظامية كاملة العتاد، لقد كانوا، بحسب التسمية الـواردة في نصوصنـا، العراة، من الضواحي وهم الرُبيضية والسجناء، (لأن الثوار فتحوا السجون وسريعاً مـا وَصَفَ الكتـابُ الارستقراطيـون بهذه الصفـة كل العنـاصر المشبوهـة)، ورجال السوق وباعـة الطريق والـرعاع والعـائرون، (من نفس جـذر عيار)، وخـاصة الأوبـاش والشُـطار ومعهم أيضـاً العيـارون. وهؤلاء أنفسهم كـانـوا يسمـون أنفسهم أيضاً في ذلك الحين المطاوعة (أو المتطوعين)، لأن هذا كان فعلاً الاسم الدارج للجيوش الحرة من المتطوعين المميزين عن العصاة وعن الجيوش النظامية (وكانوا يجنـدون غالبـاً من بين العصـاة الذين دخلوا في طـاعة النـظام). وهناك بعض المقاطع التي تتكلم عن الفتيـان، وسنداً لقصيـدة معاصرة، كـان أحدهم عندما يضرب يقـول «خذهـا من الفتى العيار». ويتكلم مؤلف آخـر عن هؤلاء «الهاربين من السجن المؤبـد الذين لم يكـونوا لا عـرباً ولا مـوالي للعرب». لقـد نُظِموا، بعد أن أصبحوا جيشاً رديفاً للخليفة، في مجموعـات من عشرة ومن مئة ومن ألف ومن عشرة آلاف رجل بقيادة عرفاء، ونقبـاء وقادة وأمـراء: ألم يزعم المؤرخون انهم كانوا مئة ألف؟ وأخذوا يسرقون وينهبـون، كما يقـول أعداؤهم؛ على كل، في جـو الحرب الأهليـة تغلق الأسواق. إلا انهم بعـد أن قاومـوا عدة أشهـر، دحرتهم جيـوش الخراسـانية، وقضت عليهم بشكـل جمـاعي. واحتـل محلهم المطاوعة الخـراسانيـون، الذين لم يكن أنصـار المأمـون ليتشرفوا بـذكرهم والذين فرضوا على المحلات (الدكاكين) الخفـارة، أي أنهم، وقد أحلوّا أنفسهم محل البوليس النظامي، فرضوا لأنفسهم أتاوة حتى يحافظوا عليهـا، إلى أن قامت مـظاهرة من قبـل التجار لتجـبرهم على الإقـلاع عنها؛ إنمـا كان لابـد من وعـد «رجال الشارع» بمعاش مما يساويهم في الواقع بميليشيا مؤقتة[١٢٩].

وبعد نصف قرن من الـزمن، اندلعت حـربٌ أهلية ثـانية بـين طامحين في الخلافة: المعتز والمستعين. ومن جديد دافع العيارون عن بغـداد وكان قـائدهـا

(١٢٩) الطبري، III، ٨٦٧ ـ ٩١٢، ١٠٢٤؛ المسعودي، مروج... VI، ٤٥٢ ـ ٤٧٠.

العسكري محمد بن طاهر، قد عيّن لهم رئيساً رسمياً هو العريف أو الرئيس. وقد تلقوا هذه المرة عدا عن الأجربة المملوءة بالحجارة، تروساً، وحتى خناجر وبعض السيوف. وكانوا يقاتلون بشجاعة المصمم، وإن لم يكونوا دائماً منضبطين. وكانوا زعماؤهم المعروفون يحملون اسم: دونال، دمهال، أبو نملة، أبو عصرة، ديكويه (خالويه؟)، أبو جعفر المخرمي، وأشهرهم كان بشكل خاص ينتويه (نينويه؟)، أسماء تختلط فيها الأعراق والأديان[١٣٠].

وحقبة الاضطرابات التي ميزت القسم الأول من القرن الرابع/ العاشر، كانت بالطبع غنية بمظاهرات العيارين هؤلاء، ليكونوا، كما يقال، تارة متواطئين مع اللصوص[١٣١]، كما في سنة ٣٠٦/هـ وطوراً كمساعدين للزعماء السياسيين ضد نكوص القوة العامة النظامية. وظهرت الآن نصوص تقرن باسم العيارين، وبدون تمييز تقريباً، اسم أهل العصبية، أو الناس المنحازين، ومنذ ذلك الحين (بعد ٢٨٤/ هـ) بدأ خطر العصبيات الوهمي. في سنة ٣٠٧/ هـ على أثر اضطرابات، عمد رئيس الشرطة إلى إجراء توقيفات لم يميز فيها بين «المتخفي وبين العيار (الصريح)»[١٣٢]. في سنة ٣١٧ و٣١٩، وفي الاضطرابات التي أصابت العاصمة شارك فيها العيارون، والعناصر الفظة من رجال العصبيات، الذين حرضهم الوعاظ «فكشفوا عن رؤوسهم»[١٣٣]. في سنة ٣٢٥ أخذ حاكم بغداد لؤلؤ شرطته من بين العيارين ورجال العصبيات[١٣٤]، وكذلك فعل خليفتاه توزون سنة ٣٣٢ وابن شيرزاد سنة ٣٣٤، عند مواجهة الخطر البويهي، مثلَ فعله[١٣٥]. من المعروف تماماً، فضلاً عن ذلك، انه كان يوجد بين رجال الشرطة لصوص قدماء، وأشخاص متشردون «تائبون نوعاً ما»[١٣٦]، وقد حدث حتى

(١٣٠) الطبري، III، ١٥٥٢، ١٥٦٤، ١٥٨٦ ـ ٨٩؛ المسعودي، المروج، VI، ٤٥٧.
(١٣١) ابن الأثير، VII، سنة ٣٠٦.
(١٣٢) ابن مسكويه، في أفول، I، ١٥١.
(١٣٣) حمزه الأصفهاني، طبعة غوتوالد، ٣٠٩، ٣١٢، ٣١٥.
(١٣٤) الصولي، أخبار الراضي، طبعة هـ دونس، ٨٩، ترجمة كانار، I، ١٥٤.
(١٣٥) الصولي ٢٦٢، ترجمة، ١٠١؛ ابن مسكويه، II، ٩٢.
(١٣٦) مروج، VIII، ١٥٢؛ المقدسي، III, BGA، ١٧٥: «المخربون يعملون لصالح الشرطة».

للحكومة الخليفية أن أضفت الصفة الرسمية، كما يقال، لقاء تقاسم الأرباح، على عمليات لص ذات ضخامة واتساع، شعبية لما تخللها من ميزات الفروسية لم تطل إلا الأثرياء أمثال ابن حمدي. . .[١٣٧].

وأدى استقرار الحكم البويهي لفترة إلى استقرار سيطرة الحكومة في بغداد، وطيلة ربع قرن لم نعد إذاً نسمع كلاماً عن العيارين. وكان ذلك يعود جزئياً إلى أن الخليفة المستكفى كان قد اتهم، حقاً أو باطلاً بأنه ظلّ متأثراً جداً، في لغته وفي أساليبه، باتصالاته في شبابه بهم، ولهذا فقد نُحّي عن الخلافة لأنه كان لعب معهم بالطيور وبالمقلاع[١٣٨]. ولكن منذ أن ضعفت السلطة، عادوا إلى الظهور. في سنة ٣٦١ أو ٣٦٢ حدثت أحداث مأسوية: فقد أدت انتصارات البيزنطيين إلى الدعوة إلى الجهاد المقدس، وإلى الإقلاع عن الخلافات بين الفرق الخ. ووزعت الأسلحة على المتطوعين: وكان عددهم، كما يؤكدون، ستين ألفاً. وبعد أن تمّ تسليحهم بدأ القتال بين السنة والشيعة، وتناسوا الحرب المقدسة، وأخذوا يقطعون الطرقات، ويسرقون الثياب ويصادرون الدكاكين. وغضب البويهي بختيار فأمر بإضرام النار في حي باب البصرة، جنوبي بغداد الغربية، وهو أهم مركز للغليان؛ وبعد أن أعدم رؤساءهم، حاول أن يطوع آخرين، لقاء معاشات منتظمة، يقابلها رسوم على الباعة، وحتى على الخليفة، ولم تتوقف الاضطرابات رغم ذلك، في الأحياء الشعبية من الكرخ، إلى أن استولى على بغداد عضد الدولة، ابن عم بختيار. وذكر ابن الأثير إلى جانب أو في عداد العيارين، اسم النبوية المعروفين في زمنه كشكلٍ من أشكال الفتوة. وعاد العيارون إلى الظهور سنة ٣٦٤، حيث اتهموا بإشعال الحرائق في أسواق الخشب واللحامين، حيث سمح زعماؤهم لأنفسهم، أمام

---

(١٣٧) الصولي، ٢٤٣، ٢٥٥؛ التنوخي، فراغ، II، ١٠٨؛ أبو المحاسن ابن تغري بردي، نجوم، طبعة جونيبول، III، ٢٨١.

(١٣٨) محيي الدين بن عبد الملك الهمذاني، مخطوط، باريس ١٤٠٩، ٩٦ (طبع فيما بعد). في سنة ٣٥٠، حدثت توقيفات، التنوخي، نشوار، I، ٤٩. تراجع تبجحات متشدق عيار، تاريخ أبي القاسم، طبعة Mez، ص ١٣٧.

ذهول أهل الصلاح، أن تكون لهم مطايا، وأن يطلق واحدهم على نفسه اسم قائد وان يستوفي الخفارات من الشوارع وفي الأسواق؛ ويشار إلى زعيمهم أسود الزبد (السمن)، اشتقاقاً من اسم الجسر الذي يحمل هذا الاسم في غربي بغداد ـ الغربية، حيث كان مقرّه[١٣٩]. وبعد موت عضد الدولة، سنة ٣٨١، وفيما بين ٣٨٩ و٣٩٢، قاموا باغتيال رئيس الشرطة، وكاتبٍ اشتبه به أنه عميل للفاطميين، وأخيراً اغتالوا صهر أحد الجباة المتكالبين، بعد ان فاتهم هو نفسه وأحَدَ أعيان الرستاق(*)، وهو بدوره رجل رِفق (صُحْبة) وعصبية، إنما بالتأكيد من فريق خصم لفريق القاتل: وقمع الوزيرُ عميد الجُيوش، وقد تسلم الوزارة أثناء هذه الحوادث، الشيعة والسنة معاً مما يدل على وجود متطرفين من الفريقين[١٤٠]. ونجدهم أيضاً سنة ٤٠٨ ـ ٤٠٩ أثناء الاضطرابات التي ميزت حكم سلطان الدولة[١٤١].

وكانت الحقبة الممتدة من سنة ٤١٥ إلى سنة ٤٢٧، حيث كانت السلطة البويهية في حالة تفكك، أيضاً حقبة اكتسب فيها العيارون في بغداد أعظم قوة. وبدأ هذا باغتيال القائد العسكري الذي جعل حياة المشاغبين من كل جانب صعبة[١٤٢]. في سنة ٤١٧، ولما كانت الاضطرابات تتالي منذ سنة، تدخلت الجيوش النظامية، بعد محاولة تفاوض مع العيارين الخارجين من بغداد بالذات،

(١٣٩) خاصة يحيى الأنطاكي، تاريخ حياة آباء الكنيسة الشرقية، XXIII، ص ٣٦٢ ـ ٣؛ يراجع ابن مسكويه، II، ٣٦٥، الذي يشير إلى توسيع لاحق لم يتحقق، إنما وجد في الشعبي، الذي أخذ عنه ابن الجوزي، المنتظم، VII، ٦٠، ٦٨ وابن الأثير، VIII، ٤٥٥ ـ ٤٥٦، واعادة القراءة المحتملة جداً تحت اسم «نبويه» في ابن الأثير هي من فعل تشنر ZDMG، ١٩٣٣، ص ٣٨ رقم ١.

(١٤٠) التوحيدي الأمتاع والمؤانسة. طبعة أحمد أمين. ١٩٥٣، ص ٥٥، ابن الغوازي، VII، ٧٥.

(١٤١) روذرواري في أفول، III، ١٨٧؛ هلال الصابي، طبعة آميدروز ٣٦٩، ٤٢٥، ٤٧٥؛ ابن الجوزي، VII، ٢٢٠.

(١٤٢) ابن الأثير، IX، ٢١٥ ـ ٢١٨.

(*) رزداق ورستاق والجمع الرساتيق وهي السواد [البساتين] أو بيوت مجتمعة. (لسان العرب، المترجم).

وفتحت المعركة معهم، فنتج عن ذلك حرائق جديدة في سوق النحاسين وعند باب السمّاكين، حيث تحصنوا، ثم نهبوا في الكرخ الحي المسمى القاطعَ ودرب الرياح حيث يوجد منزل أبي يعلَى ابن الموصلي، رئيس العيارين، وكذلك درب أبي خلف، حيث كان يسكن بائع المفرق ابن زيرك؛ وفرح سكان الأحياء الأخرى فرحاً عظيماً. في سنة ٤٢٠، تضاعف عدد الشرطة بنتيجة تجاوزات العيارين: وهذا لم يمنع قيام اضطرابات جديدة على يد ابن الموصلي مع عياري أوانا وعُكبَرا (منطقتان شمالي بغداد)، وفي الكرخ تم أخيراً القبض عليه وصلب، وعلى يد زعيم آخر، أبي علي البرجامي، في بغداد الشرقية أولاً، حيث اختبأ رجاله في الكهوف. وعبثاً حاول رئيس شرطة جديد، محمد بن النشوي، الذي بدا وكأنه على تفاهم معهم، ان يدخل بعضاً منهم في شرطته. وأصيبت الدرب العالية ودرب الربيع وغيرها بأضرار جسيمة؛ وكان العيارون يتدخلون في الخلافات التي تقوم بين تجار الشحوم وتجار الطحين؛ وفي ذات يوم، اضطر النسوي بنفسه إلى الهرب، وقتل ناظر المعونة، وفي مرة ثانية حوصر النسوي في منزله، وكل هذا كان مختلطاً بالصراعات بين الشيعة والسنة، الذين كان لكل منهم على ما يبدو، عياروه. وفي سنة ٤٢٣ أشرفوا على احتفالات عاشوراء في الأسواق وفي المشاهد. وحوصروا في الكرخ بعد أن سلبوا تاجر أقمشة، مما لم يمنعهم من ارتكاب فظائع مماثلة، حتى في خان في سنة ٤٢٤، صادر البرجامي مخازن درب الربيع (شمال بغداد الشرقية) وصالح الأمراء بأن دعاهم إلى وليمة، وقَتَل رئيسَ شرطة باب الأزجّ (جنوب شرق بغداد الشرقية)، ونادى سكان الرصافة وباب الطاق ودار الروم (شمال بغداد) البرجامي بالقائد، في حين حمل التجار ممتلكاتهم من البضائع إلى قصر الخلافة، وعبثاً تم تنظيم حراسات ليلية. وقام ضباط بالهجوم على البرجامي الذي التجأ إلى أدغال المستنقعات خارج المدينة، ومن خوفهم استسلموا للخداع. وتغاضى النسوي عن أعمالهم، بعد توليته عدة مرات ونقله بصورة دورية، وبعد أن أرعبته ميتة صديق له. واجتمع العبيد الشبان إلى العيارين. وفي جامع الرصافة، طلب الشعب بشدة أن تُقام الخطبة باسم البرجامي. وقام هذا بخطف أصدقاء لرئيس

الشرطة الجديد أبي الغنائم بن علي من أجل إطلاق سراح جماعته. وقام زعيم تركي بختان أولاده فطلب إعطاءه الهدايا الثمينة لكي يترك المناسبة تمضي بسلام. وفرض دفع هدية شهرية على مأمور العوائد البلدية. وتم تخريب عدة أسواق منها سوق الخزف في باب الطاق وفي درب الزعفراني. وجرت محاولة للحصول على هدنة وذلك بوعد العيارين بأن تدفع إليهم عائدات السوق المخصصة عادة للشرطة، وبتسمية زعمائهم قادة. إلى جانب هذا، جرى الكلام، عن عيارين تائبين (أبناء الأصفهاني) الذين لم يختلفوا عن الآخرين إلا بأنهم يحاربونهم وأنهم قطعوا تموين الكرخ بالماء. الخ. في أثناء سنة ٤٢٥ ألقى معتمد الدولة القبض على البرجامي، على أثر خيانة الأمير العقيلي في الموصل قِرواش وقد جاءه البرجامي يتشفع لحاكم عقبرة الموقوف والذي كان صديقه: ورغم عروض المال، أُغْرِق في دجله وجاء أحد أخوته، إلى بغداد يبحث عن أخت له في سوق يحيى فلقي ذات المصير. ويقال إن البرجامي قد ارتكب تجاوزات كثيرة، ولكنه لم يكن يعتدي لا على النساء ولا على الذين طلبوا حمايته مرة فقد كانت له «فتوة ومروءة»[١٤٣].

وبفضل هذا النجاح الحكومي قام الشريف المرتضى، نقيب العلويين، باسم الأمير يعرض على العيارين إما أن يدخلوا في طاعة الخليفة أو السلطان وإما أن يُنفوا. وتم تعيين النسوي على رأس الشرطة، لتهدئة الكرخ، ثم تلاه أبو الغنائم، الأكثر حيوية: فاعتبر العيارون هذا التعيين تحدياً لهم، فقامت الاضطرابات من جديد هدفها طرد غير المرغوب فيه. وكانوا يختبئون في النهار في منازل الأتراك (برضاهم أو بدون رضاهم) ويخرجون منها في الليل. ولم يستطع الخليفة حتى أن يعاقب اللصوص الذين اعتدوا على بعض ممتلكاته. «وأصبحوا أسياد المدينة». وتلوث رمضان بإلحادهم. وبفضل حريق في حارة العطارين (القريبة من قصور الخليفة في بغداد الشرقية)، نهبوا ما تقارب قيمته عشرة آلاف دينار. في سنة ٤٢٧ ذُكِرَ أيضاً هجومُهم على منزل بابرك التركي. وقام

(١٤٣) ابن الجوزي، VIII. ١٩ و٢٤ - ٩٠، ترد في مواطن كثيرة؛ وابن الأثير، IX، ٢٨٦ - ٢٩٩.

النسوي، وقد أقام من جديد في باب البصرة (بغداد الغربية)، بإعدام أحد الهاشميين، وأوشكت الثورة أن تندلع من جديد. ثم نهب بيته بالذات من قبل احوالى مائة من العيارين الأكراد والعرب والسود، وكذلك نُهِب أحدُ الخانات[١٤٤].

ولكنا لم نسمع ذكرهم إلا قليلاً في السنوات الأخيرة من السيطرة البويهية. وليس من المستبعد أن يكون أبو كاليجار على علاقة بهم[١٤٥]. ومع ذلك فقد ذكّروا بأنفسهم سنة ٤٤١، حين أحدثوا اضطرابات خطيرة جداً في بغداد الغربية حتى اضطر الناس إلى الهجرة إلى حارم المهدمة. حيث سكنوا بقدر الاستطاعة. وفي سنة ٤٤٣، أثناء الصدامات بين الشيعة والسنة، وجد مع الجانب الحكومي عيار «ثائب» من دارغجان، اسمه الطقطقي؛ وهذا لم يمنع أن يكون من العيارين العاديين، مع عيار يسمى الزبيق، سنة ٤٤٤ - ٤٤٥؛ في هذه الأثناء أخذ النسوي على حين غرة وجُرح من قبل عيارين آخرين[١٤٦]. وأخيراً وخلال الحرب التي وقعت بين الفاتح التركي طغرل بك وقائد الجيش البويهي البساسيري، شجع هذا الأخير العيارين والفلاحين الذين جاءوا معه على نهب القصر الخليفي (سنة ٤٥٠)[١٤٧].

وعمل استقرار السلطة القوية السلجوقية بصورة نهائية على القضاء على مظاهر اضطراب العيارين. ولكنهم لم ينفكوا موجودين، وقامت منظمة متدينة ربما تكون حنبلية، حملت اسم **أهل عبد الصمد**، وهو شخصية متدينة عاشت في مطلع القرن، بكشف أسماء الذين كانوا ذوي انتماء شيعي، وفي سنة ٤٧٣، عملت على اكتشاف مؤامرة ربما كانت خطيرة. وتمَّ إيقاف شخص يسمى ابن الرسولي، وهو خباز، وشخص يسمى عبد القادر وهو هاشمي، بائع أقمشة بالجملة (بزاز)، وآخرين غيرهم، ادعوا لأنفسهم أنهم من الفتوة. وكان ابن

(١٤٤) ابن الجوزي، VIII، ٩٧.
(١٤٥) ويرز في ما بعد في سند الفتوة.
(١٤٦) ابن الجوزي، VIII، ١٥١ - ١٥٢، ١٥٤؛ ابن الأثير IX، ٤٠٦.
(١٤٧) ابن الجوزي VIII، ١٩٢.

الرسولي قد كتب كتاباً يمدح فيه الفتوة وقوانينها، ووضع عبد القادر على رأس الذين يدخلون فيها بحيث يصبحون تلاميذه، وأعطى لكل واحدٍ منشوراً مقروناً بصك. وكان عنوان الكتاب «كتاب الفتيان» وجعله طريقاً إلى الوعظ وإلى التجمعات التي تخدم مصلحته. من المؤكد أن ما أخذ عليه لم يكن يدعو إلى مبادىء الفتوة، إذ في الوقت ذاته، كما سنرى، قدم كتاب كبير يمتدح الفتوة إلى الوزير الكبير نظام الملك(١٤٨). ولكن أهل عبد الصمد زعموا أن الفتوة المقصودة لم تكن إلا غطاءً لمشروع فاطمي معادٍ للسلجوقية: فقد كتب ابن الرسولي إلى أحد خدم العاهل الفاطمي، المقيم في المدينة وعن خالصة الملك ريحان الاسكندراني، الذي كان يلقب برئيس الفتيان، وكانت له مراسلات في كل البلدان. وضُرِبَ موعدٌ اتفق عليه المتآمرون في المسجد المهجور في بَرَاثَا (ضاحية غربية من بغداد الغربية). وأعلم الوزير الخليفي، عميد الدولة ابن جهير بالأمر، فأمر بتوقيفهم، وعثر على الرسائل، وحصل بالوعود الكاذبة على أسماء الموالين، فأوقف من لم يستطع الهرب منهم، وهدم بيوتهم وأمر بإصدار فتوى بحقهم من الفقهاء. وسنداً لرواية معاصرة كان من بين الضحايا أكثر من مائة من الأشراف والأعيان(١٤٩).

وبالطبع أدى تفكك الدولة السلجوقية بعد موت ملكشاه إلى عودة العيارين إلى الظهور. وعزيت إليهم اضطرابات، خاصة في بغداد الغربية سنة ٤٩٠، ٤٩٣، ٤٩٧، ٥١٢، ٥١٤، ٥١٥(١٥٠). وابتداءً من سنة ٥٣٠ ازدادت خطورتهم. وأثناء دخول السلطان مسعود إلى بغداد بعد أخذها بقوة السلاح بعد حصار قاسٍ، نهبوا سوق الأقمشة، ورغم التوقيفات، استطاعوا أسر أحد سفراء أمير الموصل وحلب، زنكي. في سنة ٥٣١، تم صلب ثلاثة عيارين،

---

(١٤٨) تشنر، Der Islam، ١٩٣٧، ص ٤٩ ورقم ١.

(١٤٩) ابن الجوزي، VIII، ٣٢٦ (يراجع ص ١٩٠، ٢٣٥، ٢٥١ وIX، ١٧)؛ سبط ابن الجوزي مرآة الزمان، بدون تاريخ (ثغرة موجزة في مخطوطة باريس قد استكملت بفضل نسخة المقطع المقابل في المخطوطتين الموجودتين في استانبول، خدمةٌ مشكورةٌ قدمها لي السيد خليل ساحل أوغلو).

(١٥٠) ابن الجوزي، IX، ٢١٦، ٢٢٤ وX، ٥٨ و٦٥.

على أثر القيام بعمليات سطو على إحدى السفن، وعلى مؤسسة حمامات، وعلى منزلٍ دلت عليه احدى الخبازات. وأدت الحرب بين السلطان وبين الخلفاء إلى ازدياد الاضطرابات: في سنة ٥٣٢، كان على رأس العيارين فتىً اسمه ابن بكران، كان له من الأتباع ما حمل حاكم بغداد، أبا الكَرْم، على الاعتقاد بأنه يحسن صنعاً بدفع أخيه أبي القاسم، صهر رئيس الشرطة في باب الأزج على السعي من أجل كسب «رضا الفتوة». ويقال ان ابن بكران اتحد مع ابن البزاز على صك النقود باسميهما في الأنبار، فأمر الوزيرُ والحاكمُ العسكري في بغداد أبا القاسم وأبا الكرم بقتل ابن بكران، الأمر الذي حصل بفضل احدى حفلات السكر المعتادة عند الثاني. وصُلِب ابن البزاز مع عدة شركاء له. تلك هي على الأقل رواية ابن الأثير[١٥١]، أما ابن الجوزي الذي لم يعرف شيئاً عن هذه القضية، فقد كتب بالمقابل أن أبا الكَرْم، الذي يصفه بأنه هاشمي، قد أوقف سنة ٥٣١ من قبل الحاكم العسكري، وأنه «تاب» وعمل صوفياً، وأنه أعيد إلى منصبه. وكان ذلك بدون شك ثمناً للمكيدة التي دبرها لابن بكران. ولم يؤد موت ابن بكران إلى توقف الاضطرابات إذ ذكر حدوث بعضها سنة ٥٣٤، ٥٣٥[١٥٢]، ٥٣٨. وفي هذه السنة الأخيرة بشكل خاص جرى الكلام عن سرقات ثياب وخزنات صرّافين، تحققت بفضل معلومات قدمها جواسيس العيارين حول مشتريات الزبائن الكبار. وتردد السلطان مسعود في الرد بعنف، لأنه كان يعلم ان المجرمين يلقون الحماية في منزل بارنقاش، وان من بينهم ابن وزيره وابن عمه هو، ابن قافورت، وقد تزوج هو من أخت هذا الأخير: وفي ذات يوم تم القبض على ابن قافورت بالجرم المشهود وهو يسرق، فصلب، في حين هرب ابن الوزير: ويقال ان الناس استطاعت أن ترتاح قليلاً[١٥٣]. ومع ذلك لم ينفك العيارون موجودين؛ ويذكر ابن الجوزي عن أخبارهم، في منتصف القرن، الصورة التي سوف نعود اليها. فقد وجد منهم من تشارك مع

---

(١٥١) ابن الأثير، XI، ٢٩؛ ابن الجوزي، X، ٥٨، ٦٥، ٦٩، ٧٢، ١٠٥ ـ ١٠٦.
(١٥٢) ابن الجوزي، X، ٨٦؛ ابن الأثير. XI، ٥٩.
(١٥٣) ابن الجوزي، X، ١٠٥ ـ ١٠٦؛ ابن الأثير XI، ٦٣.

الشطار ومع الشرطة في الدفاع عن بغداد سنة ٥٥٢؛ وفي سنة ٥٦٤، قام عبد من عبيد الخليفة بهجوم على فريق من العيارين أدى إلى مقتل أحد زعمائهم؛ في سنة ٥٦٥، بالمقابل اجتازوا دجلة بالسفن واستطاعوا دون مقاومة نهب الحي الشرقي، حيث كان لهم أشباه وأقران(١٥٤).

تلك كانت الحال التي في أثنائها وصل إلى سدة الخلافة (سنة ٥٧٥) الناصر [لدين الله] الذي سلك تجاههم سلوكاً جديداً تماماً سوف نتكلم عنه. وسنقطع هنا إذاً روايتنا لفترة. فقد أردناها عن قصد كخلاصة تحليلية، سردية، للوقائع، ويتحتم علينا أن نستعيدها لكي نستخرج منها الاستنتاجات، التي سوف نقارنها بالمعلومات التي قدمتها لنا أنماط أخرى من الشهادات. ولكن روايتنا كما هي تعطي مباشرة الانطباع حول أهمية العيارين. ولكنه يتوجب علينا قبل أن نقوم بالاستنتاج، وفي مواجهة الروايات المتعلقة بالعيارين البغداديين، أن نذكر كما قلنا، الروايات، التي ليست مماثلة لها بالضرورة والتي تتعلق بالعيارين في بقية الشرق الإسلامي.

هناك ذكر للعيارين ـ الفتيان، انما للأسف بشكل عارٍ من الظروف والحيثيات، ابتداء من القرن الثالث(١٥٥) حتى القرن السابع الهجري، في كل

(١٥٤) ابن الجوزي X، ١٧٦، ٢٢٦، ٢٣٠.

(١٥٥) كان بودنا أن نعرف ما إذا كان العيارون قد اشتركوا في حركة أبي مسلم. المسألة مطروحة، مع مسائل أخرى، في رواية أبي مسلم (التي وضعت في الحقبة السلجوقية، في أيام المغول؟) والتي تجعل البطل ذا علاقة مع الأخية (تُراجع الفقرة الثالثة من الدراسة المترجمة هنا) أي مع المنظمة التي تولت، في المجال الإيراني التركي، وابتداء من القرن الثالث عشر، رعاية مجموعات الفتوة. بالطبع ان هذا التراث يبدو مستحيلاً في شكله الحرفي؛ ولكن أهمية رواية أبي مسلم في الوسط الأخي (يراجع حول هذا الموضوع اطروحة مدام ماليكوف، سوربون، ١٩٥٧) الا تأتي إلى حد ما من علاقات واقعية بين أبي مسلم والعيارين؟ كل ما استطعت اكتشافه بهذا الشأن هو الإشارة إلى صلةٍ لم تتطور قامت بين الزعيم الخراساني وبين الفتيان النساك في مرو (الطبري، II، ١٩٦٥ ـ ٦٦). وإذا افترضنا وجود صلة بين العيارين والرئيس، فبالامكان أن نلاحظ أن سنباذ الذي استطاع أن يثوِّر نيشابور لكي ينتقم لموت أبي مسلم، انما كان رئيساً للمدينة، وإنه في أواخر القرن الخامس/الحادي عشر كان رئيسُ الري يسمى أبا مسلم.

المدن الايرانية تقريباً. في خراسان وفي ما وراء النهر حيث عُرِفَ منها نيشابور، طوس، بلخ، هراة، بيهق، قندر، بخارى، سمرقند الخ[١٥٦]؛ ولما كان الأمر يتعلق بمنطقة حدودية فقد ظن[١٥٧] بارتولد، ـ وقد غاب عنه أن يلاحظ وجودهم في بقية إيران ـ، إن هناك شبه تطابق بين العيارين والغزاة وهي منظمة من المتطوعين للجهاد (الحرب المقدسة). ولكن Taeschner الذي درس العيارين في مجمل عالم الشرق الإسلامي قد ميَّز الأمرين بصورة أفضل. لا شك أن تجنيد العيارين في منطقة من مناطق الجهاد (الحرب المقدسة)، وتجنيد الغزاة يجب أن يتقارب. إذ قد يحصل، في مواجهة المجتاحين الكفار أن يصبح العيارون هم الغزاة. ولكن التشابه بينهم يقف عند هذا الحد؛ فبين الغزاة، المشغولين بالحرب المقدسة والذين يعيشون في مراكز محصنة على الحدود، وبين العيارين المشغولين بالعمل الداخلي، والذين يعيشون في قلب المدينة أو في ضواحيها لا يمكن أن يوجد إلاّ توافق عرضي، ولا يوجد أي تماهٍ أو تماثل.

وقلّما تم الالتفات إلى العيارين ـ الفتيان، رغم شدة بروزهم في مناطق أخرى من إيران. في غنجه ثار الفتيان سنة ٩٧١/٣٦٠ لصالح الأكراد السُنّة من السلالة الشدادية، ضد البويهيين الذين استطاعوا إخضاعهم لحقبة[١٥٨]. في

(١٥٦) نيشابور، القرن العاشر، الكرديزي؛ القرن الثاني عشر ابن الأثير، XI، ١٢٠، ١٧٩؛ طوس كانت المدينة الأولى بالنسبة الى العيارين بحسب قول ابن فندق تاريخ بيهق، ٢٨؛ بلخ، القشيري، الرسالة، ١٢٣؛ هراة، القرن الحادي عشر، JA، ١٨٦٠، ٥١٥؛ القرن الثالث عشر، سيف الهراوي، ٧٤ ـ ١٢٢ (بعيد الاجتياح المغولي)؛ بيهق، ابن فندق، ٥٨، ٢٧٢ ـ ٧٥، ٢٨٥؛ قندر، ابن الأثير، XI، ١٧١؛ سمرقند، الكرديزي، ٤٣، وعتبي ـ يميني، I. ٣٤١؛ بخارى القرن العاشر، عتبي، م.ع.، ابن الأثير VIII، ١٥٥ (متحدين مع عناصر شيعية)؛ خسروجرد، وحول علوي قتلوه فيما بعد، ابن فندق، ٢٨٥، خوارزم، مطلع القرن الثالث عشر، ابن الأثير، XII، ١٠٤؛ الخ (ان هذا الجدول لا يدعي أنه شامل).

(١٥٧) تركستان، ترجمة انكليزية، ٢١٥؛ تراجع أيضاً الملاحظة ٣٠٢ (ص ١٥١) من ر. فري لترجمته لـ النرشخي، تاريخ بخارى، ١٩٥٤.

(١٥٨) تاريخ باب الأبواب (سنداً الى منجّم ـ باشي) في مينورسكي، دراسات في التاريخ القوقاسي، ١٥ و٥٤ رقم ١.

قزوين، تعلمنا رسالة من الوزير البويهي الصاحب بن عباد، حوالي ذات الحقبة، عن وجود اضطرابات مضرة بالتجارة وبالملكية، وبالتالي غير مرضيٍ عنها من قبل الأشراف دعائم الحكم، وإن سببها وجود زعماء من الشعب يستمدون أسماءهم من العِيارة ويعرفون بالشطارة (من شاطر). وإذاً يوجد هنا بحسب رأيه اختلاف بين الطبقات الاجتماعية؛ ولكن في أردبيل في حوالى الحقبة ذاتها يقول ابن حوقل أن الأعيان والتجار كانوا يمارسون دوافع العِيارة ويسلكون سبل التمرد، ويستندون الى الشطارة، بحيث أنهم لا يهتمون بأي عامل، بل يبحثون عن مستندهم عند الشيطان ولا يهتمون إلّا بعمل الشر وبالعصيان: مما سبب لهم بعد ذلك بقليل معاملة قاسية من جانب المسافري المرزبان بن محمد الذي لقي مقاومة منهم. ويذكر ابن عباد أيضاً الغليان الشعبي في إيران الوسطى، ويفتخر بأنه انتصر في أصفهان على التفتّي [من فتى] (أي إظهار الفتوة)(١٥٩).

في سجستان، في القرن السابق، حقق العيارون أعظم انجازٍ لهم: إيصال سلالة منبثقة عنهم إلى سدة الحكم. والأمر الذي استخلصه عدة مؤلفين، منذ بارتولد، من مصادرهم الموجزة المتعلقة بمنشأ الصفاريين(١٦٠)، أصبح اليوم مقرراً بشكلٍ بينٍ، بفضل الكتاب المغفل المسمى تاريخ سجستان(١٦١). في هذه المقاطعة الواقعة بعيداً عن المسالك الكبرى، على طرف صحراء وعند حدود العالم الإسلامي، لم تكن سلطة الخلافة قوية جداً في أي وقت من الأوقات، فقد كان التأثير المسيطر يعود إلى الخوارج الذين كانوا أكثر مايستمدون مددهم من البدو المتجولين في الهضبة لا من أهل البلاد المتحضرين القاطنين في الوديان وفي الواحات. وكان العيارون ينتظمون ضد الخوارج، وكانوا، رغم إمدادات الفلاحين لهم والتي كانت تأتيهم بالمناسبات، يعتبرون من أهل المدن بشكل

---

(١٥٩) ابن عباد، الرسائل، طبعة شوقي ضيف وابراهيم عزام، ٢٣٩، ٩٣؛ ابن حوقل، طبعة كرامر، ٣٣٤.

(١٦٠) بارتولد، في دراسات شرقية... نولدكه ١٧٦ وما يليها.

(١٦١) طبعة بهار، طهران، ١٩٣٧، عدة مواضع (مواطن كثيرة) ١٦١ - ٣٧١.

أساسي. وكانوا يتواجدون في زرنج، عاصمة المقاطعة، وعند مصبت الهلمند، وخاصة في أمّ قُرى المنطقة العليا، مدينة بوست؛ وكان وضعهم الخاص ناشئاً عن أنه من الصعب هنا، بشكل خاص، إقامة خط فاصل ثابت جداً بين العيارين، والغزاة، والمطَّوِعة[١٦٢]. وظهر صالح بن نذر ودرهم بن نضر كزعيمين للعيارين، وكأول منظمين للنضال ضد الخوارج ـ نضال يكرمون به الخليفة ولا يكلفهم شيئاً ـ. والعيارون بعدهما هم الذين ولّوا عليهم يعقوب بن الليث، الأجير الذي كان يعمل نحاساً (كما كان أخاً لبقّالٍ حمّالٍ متنقلٍ)[١٦٣]، أسس السلالة التي تدين لمهنته الأولى باسمها: **الصفارية**. كانت التقاليد الدينية بينهم راسخةً كما يقال؛ ولكن بشكل خاص كان على المنتسب الجديد أن يقدم ثروته الى الصندوق المشترك الذي يتولى بعدها تقديم اللازم له. والنجاح يستدعي النجاح، وسرعان ما شوهدوا يستولون على سجستان، ثم ضموا تحت لوائهم حتى بعض قدماء الخوارج المتحالفين معهم[١٦٤]، ثم استولوا مؤقتاً حتى على خراسان وكرمان وفارس، الخ. ولا نعرف للأسف عن أساليبهم الداخلية في الحكم أي شيء تقريباً، ومن المعروف الذي لا يحتاج إلى قول أنهم لم يُحْدِثوا انقلاباً فعلياً في المجتمع؛ على كلٍ يتحصل بوضوح من تاريخ سجستان انهم اكتسبوا وُدَّ العناصر من أهل البلاد المناوئة للعرب، والميالين إلى «الاستقلال الذاتي» نوعاً ما، ووُدَّ عامة الشعب وهو ما غطى جزئياً على سابقيهم. وأثناء توسعهم خارج سيستان أيضاً يبدو أن العيارين وبصورة أوسع الشعب بعامته، كانوا من أتباعهم: مثاله في نيشابور[١٦٥]. وبعد هزيمتهم أمام السامانيين، ظلّ العيارون مخلصين لذريتهم، وساعدوا، في مناخ من الفوضى الجزئية، حقاً، على إجبار السامانيين لإبقاء ورثة السلالة المغلوبة في مراكزهم إنما كأتباع للسامانيين.

---

(١٦٢) وهذا ما يترجم بتردد وتداخل معاني الكلمات المستعملة في المصادر فيما يتعلق بالصفاريين.

(١٦٣) الى جانبه نجد فيما نجد نساجاً، وخولياً (عبداً تركياً) وشخصاً اسمه ابو العُريان.

(١٦٤) وهذا ما يفسر أن بعض المؤلفين اعتبروا يعقوب خارجياً، بالسهولة التي يُضيفُها المعنى المطاط للكلمة، والتي قد تعني مجردَ خارجٍ على السلطة.

(١٦٥) ابن الأثير، VII، ٢٠٨ وما يليها.

وفي حقبة لاحقة، نكتفي بالإشارة إلى نشاط العيارين، في الهضبة الإيرانية، أيام السلاجقة، وفي أصفهان وفي جيرفت (كرمان). وعلى الحدود الغربية لإيران، في مدينة خلاط، يعلمنا معاصرهم ابنُ الأثير أن الفتيان كانوا حوالى سنة ٦٠٠/١٢٠٠ ينصّبون الأمراء ويقيلونهم ويمارسون حقيقة السلطة[١٦٦]. ودون أن نشدد بشكلٍ آخر، نذكر أنه في آخر القرن الحادي عشر، كانت المهنة أو الوظيفة المسماة جوانمرد من المهن التي كانت تعتبر عاديةً سويةً، حتى بالنسبة الى شاب من أرومة عالية، وذلك في نظر أمير طبرستان مؤلف كتاب قابوس نامة[١٦٧].

إن نحن حاولنا الآن أن نستخلص بعض السمات الأساسية والعامة في تعداد هذه التنويهات الخاصة، فلا بدَّ من إيضاحٍ أولٍ يفرض نفسه: **العيارون ـ الفتيان** هم تنظيم مديني أو من ضواحي المدينة وليس تنظيماً ريفياً. من المهم في هذا الشأن أن نميزهم عن غيرهم من فئات صانعي الاضطرابات، أمثال **الصعاليك** (مفردها صعلوك) الذين قد تحكم المصادفة على **الأحداث** بالالتقاء معهم. فالصعاليك الذين يعود تراثهم الى الجزيرة العربية السابقة على الاسلام، هم الفرسان التائهون في الصحراء، والمنبوذون بإرادتهم أو رغماً عنهم، من التنظيم القبلي. وحتى فيما بعد، في إيران حيث اختلط بعضٌ من أهل البلاد بالعرب، فإن الصعلوك انتمى بصورة أساسية إلى البداوة وإلى

(١٦٦) حول الرنود في كرمان في القرن الثاني عشر، محيي الدين ابن ابراهيم، **تاريخ السلجوقيين في كرمان**، طبعة هوتسما، ٦٠؛ بالنسبة الى الاضطرابات المدينية في إيران (أصفهان بشكل خاص) عند موت ملكشاه، حيث تدخل العيارون، يراجع خاصةً، راوندي، **راحة الصدور**، يراجع ابن فندق، ٥٨، ٢٣٣، ٢٧٥: «الذين إذا اجتمعوا غَلبوا وإذا تفرّقوا لم يُعْرَفوا». ليس من الواضح أيّ معنىً قَصَدَ ابن بيبي، في **سلجوق نامه**، طبعة هوتسما، ١٥٤ عندما قال عن اتابك اذربيجان في مطلع القرن الثالث عشر انه ينتمي الى الأوباش ـ الفتيان. «**الأخلاط**» يسميهم ابن الأثير، XII، ١٨٢.
هناك مجال للبحث ما إذا كان هناك ما يبرر، في سلوك البويهي أبي كاليجار، امير يحتمل عدة دعايات متنوعة، كونه مذكوراً في سلاسل «المعلمين» التي وضعها المؤلفون اللاحقون للفتوة (ماسينيون، مقال مذكور، الصفحة الأخيرة).

(١٦٧) طبعة روبن ليفي، الفصل الأخير.

الخارجية [من خارجي]. وبالطبع كانت هناك في بعض الأحيان اضطرابات منبثقة عن أوساط الفلاحين المقيمين، دون إمكانية اكتشاف اسمٍ تقنيٍ عامٍ هنا؛ ولكنهم في جميع الأحوال لم يكونوا يحملون اسم العيارين أو الفتيان.

من غير المشكوك فيه أن العيارين في بغداد وغيرها كانوا ينتمون في الأساس وبصورة شبه حصرية إلى الطبقات الدنيا من الشعب. وإلى أوساط الرجال الغرباء عن المهن الكبرى المنظمة، أو، إن هم انتموا إليها، فقد كانوا فيها أجراءَ لا معلمين؛ ومن الناحية الطوبوغرافية كان العيارون، اعضاءَ من المناطق الشعبية، بل ومن الضواحي، اتهموا بأنهم على صلة بـ «قطاع الطرق»؛ وبالفارين من السجون، كما يقول أهل المدينة، الأمر الذي هو صحيح، لأنه من البديهي أنهم كانوا يُرسَلُون إليها عند الإمكان، وأنهم كانوا يحررون من فيها عندما يقدِرون.

وكان فيهم أيضاً «تجار من السوق»، وباعة المفرق طبعاً، ثم بصورة تدريجية ـ وهذا ما سنعود اليه ـ اصبح فيهم بعض الأعيان. هذا دون أن نتكلم عن الشعراء... في فترة الهدوء وسيادة السلطة، قلما يُسْمَعُ كلامٌ عنهم؛ ولكن منذ أن تحدث انشقاقات، فإنهم يظهرون في وضح النهار، فيجتاحون الأحياء الغنية، ويضطرون التجار، تحت طائلة النهب، كي يدفعوا لهم الخفارة، ويتصرف زعماؤهم كأعيان وكآمرين نظاميين لأحيائهم؛ في حالة الحرب الأهلية، يجندهم زعماء هذا الحزب أو ذاك، أو زعماء الطرفين، ويسلحونهم، بما تيسر، لقاء أجرةٍ بسيطة وبأمل المغانم.

ماذا يبتغون؟ إنهم بالتأكيد، في معظمهم من المعدمين، لا «برنامج» لهم كما هو الحال في المعدمين الحديثين. والمكسب المباشر هو النهب أو الانعتاق من السلطات القائمة، وهو في الغالب، كما يبدو، الهدف الوحيد الذي يبتغون عن وعيٍ الوصول إليه، والأجر أيضاً عندما يقدم إليهم. وبالإجمال، إنهم يطلبون موقعاً لهم في مجتمع لم يصنعٍ من أجلهم، لا أكثر ولا أقل. إن عملهم هو عمل طبقة، إن شئنا، ولكنه عملٌ مبهمٌ بدائيٌ، كغيره من أعمال التمرد الوسيطة، إنه استعادة بدائية أولية لحقٍ، مغتصب. يسميه الناس الضحايا سرقة، ولكنه

يرتدي في نظر الجماهير شعبية يكتسبها، لهذا السبب، اللصوصُ الأقوياءُ ذوو الفروسية: افهموا من ذلك اللصوص الذين لا يسرقون الضعفاء ولا الفقراء. وعلى كل حال، إننا نجد أحياناً عند العيارين في بغداد مطلباً أكثر وضوحاً: الدخول في الشرطة. من أجل انتظامية الراتب، بالتأكيد، المؤمن لرجالٍ بدون موارد ثابتة؛ بل أكثر من ذلك أيضاً أنه الوسيلة الطبيعية التي تمنع الشرطة المذكورة من ملاحقتهم. في الأحوال الصعبة، قامت الحكومة فعلاً بتطويع البعض منهم، بأمل تحييدهم، وكانت تعين على رأس الشرطة رجلاً يرضون عنه. ولكن المسألة بغدادية خالصة، وسوف نرى أن الأمر يختلف في المدن التي لا شرطة فعلية فيها.

من الناحية السياسية لا توجد كتلة من العيارين متضامنة أكثر مع أي من الفريقين أو الحزبين السياسيين ـ الدينيين. لا يوجد مؤشر يدل على تسرب الاسماعيلية إلى أوساطهم. يوجد عيارون شيعة، كما يوجد عيارون سُنّة. من بين هؤلاء، ربما كان تأثير المحركين الحنابلة كبيراً (إذ يقال إن ابن حنبل كان قد أظهر إعجابه بجَلَدِهم وثباتهم(١٦٨)، وقد شوهد أحد الأعيان من الحنابلة يجند، ربما من أوساطهم نوعاً من الشرطة الخاصة)(١٦٩)؛ ومع ذلك فمن المبالغة القولُ، حتى في بغداد، بأن عياري بغدادهم ميليشيا حنبلية.

بين الفتيان الوادعين، في صورتنا الأولى، وبين العيارين العنيفين، في عرضنا الحاضر، يمكن أن نسأل أنفسنا: أي رابط بينهما. في حين، أنه، سواءٌ بالنسبة إلى بغداد كما إلى بقية الشرق الإسلامي، توجد نصوص لا لبس فيها تشهد بأن التعبيرين ربما بقيا دوماً، وفي جميع الأحوال غالباً، يستعملان كمتعادلين. وأحياناً ربما حُسِبَ تصرفُ من تصرفات العيارين على حساب الفتيان الذين فقدوا صورتهم السلمية؛ حيناً، نادراً، وحيناً، غالباً، ما كان

(١٦٨) ابن الجوزي، تلبيس ابليس، ٤٢٢. ذات النغمة، سُمِعت، وللعجب، من لاهوتي يهودي من القرن العاشر الميلادي هو سعديا، في كتاب الامانات، طبعة لانداور (اطلاع ج. فايدا).

(١٦٩) يراجع رقم ٨١.

الـرجالُ أنفسهُم يُسَمَّـون بآنٍ واحـد، أو بحسب الظروف أو بحسب المؤلفـين، فتياناً أو عيارين(١٧٠). وهكذا بدون زيادة ولا نقصـان قُبِلَ التـماهي الكامـلُ بين اللفـظتين. ولكن المسـألة، مع ذلك، ليست بمثـل هذه البسـاطة؛ وإذا لم يكن بـالإمكان قيـاس صعوبتهـا بدقـة، فـذاك لعـدم إعـطاء العيـارين كـل أهميتهم الاجتماعية.

أن يكـون بعض الفتيان عيـارين، أو يكون بعض العيـارين فتيانـاً بـالمعنى الواسع وحتى بالمعنى التقني، فلا صعوبة في تقبـل ذلك، فضـلاً عن أن الشك، مستبعد بفضل النصوص. والمسألـة هي أن نعرف، بـالمعنى التقني، ما إذا كـان كل الفتيان هم عيارون، أن نعرف بشكل خاص هل كان كل العيارين فتيـاناً، أو على الأقل فتياناً وفقاً للصورة الأولى التي اعطيناهـا عنهم. وبهذا الشـأن يبدو من الصعب، من جهـة، تصورُ جماعاتٍ من الفتيـان العُزَّبِ كما تصورِهم لنـا النصوصُ الأولى، قد اكتسبت من حيث العـدد أهمية كبـيرة، ومن جهة أخـرى وبـالعكس أن لا تكون الاضـطرابات المنسـوبة إلى العيـارين إلا من فعل بضـع حفنات من المشاغبين. وإذاً يبدو أنه من الواجب الاتجـاه نحو إحـدى الفكرتـين التاليتين: إما أنه قـد وجدت بضـع طوائف من الفتيـان، بالمعنى الضيق حـولهم تجمعت، كفريق ثالث، جماهيرُ أقل تنظيماً؛ أو أنه كان هناك شكل من الأخوية، لها كل توجه الفتيان وروحهم، وتستند إلى فكرة الفتوة، ولكنها ترتـاح مع ذلـك إلى أساليب حياةٍ أكثر طراوة وليناً. إلا أن الحلّين، لا يستبعد أحـدهما الآخـر، واجتماعهما، بالعكس، يبدو لي أنـه الأكثر مـطابقةً لمعـطيات الـوثائق. لقـد كان

(١٧٠) بارتهولد، تركستان، ٢٧٠: اثبت هوية شخص سمّي، بحسب النصوص سبهسـلار، سرّ العيارين، أو رئيس الفتيان؛ القشيري، في الرسالة، ١٢٣، يسمى زعيم الفتيـان العيار- الشاطر. لقد غضب ابن الجوزي وهـو يكتب بعد تـرسخ مفهـوم الفتوة صـوفياً، من كـون العيـارين قـد انتسبـوا إليهـا (تلبيس ابليس ٤٢١). وجمع ابن الأثير، VIII، ٢٥٥ بين العصبيـة والنبويـة والفتيان والعيـارين؛ وجمع محمـد بن ابراهيم، كيرمـان، ٦٠ أوبـاش، رنود، جوانمـرد، وفتيان؛ الـخ.

هناك، في زمن أقصاه القرن الرابع [الهجري](١٧١) وبالتأكيد قبل ذلك، انتسابٌ وشاراتٌ ثيابيةٌ خاصةٌ بالفتوة عموماً، ولكن من جهة أخرى يُعْلِمنا إصلاحُ الناصر، أنه كانت هناك تنظيمات متنوعة من الفتوة لم تكن لها ظاهراً لا ادارةٌ موحدةٌ ولا قواعدُ حياةٍ متشابهة تماماً. إلا أنه من الممكن فقط أن نلاحظ أنه، حتى فتوة الصوفيين كانت تنظيماً على هامش الأُطر الاجتماعية، وبعض التواريخ توحي بأن ماضي اللصوصية لم يكن يعتبر كحالةٍ خطيرةٍ، شرط أن يكون طابعه الفروسية. . .(١٧٢).

ومهما يكن من أمر، الشيء الأهم بالنسبة إلينا هو أن نحاول استخلاص المدلول الاجتماعي للعِيارة أو للفتوة. لقد سبق أن قلت: أن العلماء الذين جعلوهما موضوع دراستهم لم يغفلوا نوعاً من المظهر الاجتماعي في المؤسسة. ولكن يبدو لي، عند النظر إليها إما عبر ايديولوجيتها المتأخرة الخاصة بها، وإما كنوعٍ من الظاهرة الاجتماعية المستقلة بذاتها، إنهم لم يقدِّرُوا حق التقدير اهميتها، فجعلوها كشيءٍ ما ملفتٍ بالتأكيد، ولكنه مع ذلك، استثنائي قليلاً، وزائغ، في حين أنها تشكل برأيي قسماً مكملاً لمجملِ بنية وحركة المجتمع المديني في الإسلام الوسيط.

تكلمت أعلاه عن **العصبية** وعن دورها في المدن. ولكن إذا كان تداخل **العيارة والفتوة** قد بدا واضحاً فإنه يبدو لي أن الانتباه إلى تداخل هاتين اللفظتين مع لفظة **العصبية** كان أقل بكثير. وحمزة الأصفهاني هو الذي يدلنا بشكل واضح جداً على هذا التقارب، إذ أنه يرى أن مفتعلي الاضطرابات، العيارين، الخ هم «أهل عصبية»(١٧٣). وهناك مؤلف متأخر، ولكنه يعود إلى مصادر أقدم، يقول على لسان إحدى شخصياته أنه كان عياراً، عضواً في

(١٧١) تشنر، في الإسلام، ١٩٣٧، ٥٥. ان ارتداء الثوب عادةً يعني ان لا خفاء كما يفعل «اللصوص» العاديون.

(١٧٢) القشيري، الرسالة، ٢٣.

(١٧٣) راجع رقم ١٣١.

عصبية(١٧٤). ويقال عن الشيخ عبد الجبار، شيخ الخليفةِ الناصرِ أنه كان عظيماً في العصبية(١٧٥). ويمكن الاكثار من الأمثلة، ولكني أعتقد أن الاستنتاج واضح لا شك أنه لا يُوجد تماثل مطلق بين العيارة ـ الفتوة والعصبية. ولكن يبدو أن العيارة ـ الفتوة هي المظهر المتقدم، الناشط، كما يمكن توقعه من مجموعات أكثر شباباً(١٧٦)، لظاهرة أوسع وأقل وضوحاً من العصبيات المدينية؛ وإن نحن كنا على حق، فإن هذا يعطيها بالتأكيد مدىً وسويةً تعلو على الانطباع الذي يمكنُ أن يتكون حتى الآن.

صحيح أن لويس ماسينيون(١٧٧) قد سبق وأعطى للعيارة ـ الفتوة مدلولاً أوسع مما أعطاه تشنر، وذلك حين رآها ردة فعلٍ طبيعيّة لنفسية المعدمين تجاه المجتمع الذي لا يتبناهم. لا أنازع في أن هذا الرأي يحتوي على نصيبه من الحقيقة. ولكنه يبدو لي مبسطاً جداً، وغير عادل تماماً. وهذا ربما يتأتى من أن ماسينيون قد نظر بصورة خاصة إلى العيارة ـ الفتوة البغدادية. في بغداد عملت أهمية البلاط، والشرطة والجيش والطبقات المالكة بالفعل على دفع العيارة ـ الفتوة، على الأقل قبل القرن الثاني عشر [الميلادي]، الى حدٍ ما ولو قليل، إلى هذا الدور المعارض يقوم به المعدمون تجاه ذوي الحظ والغنى. ولكن حتى في بغداد، كان هناك أعضاء في العيارة ينتسبون الى المهن النظامية المتوسطة. وبالتدريج شوهد أعيان يختلطون بهم، مما يثبت قوة جذبهم والمصلحة التي اخذوا يمثلونها في أعين هؤلاء الأعيان من أجل تكوين أنواع من التابعين والموالين لاستخدامهم في لعبة العصبيات. من باب أولى ان يتم الأمر على هذا المنوال في المدن التي كانت تفتقر الى قوة مسلحة حقة أو إلى الشرطة، أو في حال

(١٧٤) ابن قدامة، كتاب التوابين، مخطوط باريس ١٣٨٤ ١٠١° (طبعة من هذا الكتاب يعدها ج. مقدسي). تكلم سبط ابن الجوزي (مرآة الزمان، سنة ٣٩٨) عن محلة عاشت فيها الفتوة والعصبية.

(١٧٥) الذهبي، ذكرناه نحن في مشرقيات Oriens، V، ١٩٥٢، ص ١٨.

(١٧٦) ابن قدامة ١٠٢، يروي قصة مجموعة من الفتيان من بينهم احداث. الفتى الإيراني يذكر بالشباب (القشيري، ٢٣).

(١٧٧) ماسينيون مذكور سابقاً.

وجودها، عندما يستشعر السكان الأصليون سمتها على أنها شديدة الغربة عنهم، عندها قد يجد العيارون انفسهم واقعاً وكأنهم، العنصر الوحيد الفعال الذي يمكن لهؤلاء السكان الاعتماد عليه في بعض الأحيان.

ان هذه الفكرة الأخيرة سوف نوسعها بصورة أفضل عندما نكون قد أدخلنا عنصراً جديداً هو الرئيس(١٧٨). فعلى رأس العيارين ـ الفتيان يوجد فعلاً زعيم يسمى، كما هو الحال بالنسبة الى الأحداث الشوام، بهذا الاسم. وهو يطلق على زعماء المجموعات من أنواع مختلفة جداً، عشائريين، مهنيين، عرقيين، طائفيين، وحتى، في المجال الأكثر ثقافة، على «المعلمين» في مطلق فرع من فروع الفن والعلم. والمقارنة بالأحداث توحي حتماً بالسؤال: هل رئيس العيارين هو رئيس البلد؟ نحن نعرف فعلاً عدداً كبيراً نوعاً ما من رؤساء المدن بحيث نستطيع التأكيد بأن كل مدينة في إيران كان لها رئيسها، منذ القرن الرابع /العاشر(١٧٩) على أقصى تقدير. إلا أنه ليس من اليسير أن نوضحَ بالضبط ماهية الوظيفة(١٨٠).

بالنسبة الى الحقبة السلجوقية، التي ربما تعتبر ذروة تأثيرهم، نحن نملك،

---

(١٧٨) رأس، سر (فارسي).

(١٧٩) لم يكن هناك مثلٌ أكثر وضوحاً، قبل ذلك. تكلم الطبري في الحقبة الأموية II، ١٥٨٠ عن رأس أهل مرو بشكل غير بيِّن وربما عَرَضاً؛ وهو نفسه، كشف في مناسبة خاصة (II، ١٤٨١ يراجع ١٠٤٦، ١٠٦١) ان زعيماً عربياً طلب من المدن الإيرانية أن يسموا الزعيم الذي يعينه لهم، والذي يكون لهم عنده صاحب العذر (المحامي). وأعطى ابن الأثير VII، ١٩٣ لأحد أعيان بخارى سنة ٥٧٥ لقب رئيس، ولكنه مؤلف متأخر ولا توجد أي شهادة أخرى لتؤكد عبارته.

(١٨٠) كان للرئيس عادة نائب، وهناك ذكر في نيشابور لـ دار الرئاسة (ابن فندق، ١٩٥). والرئيس هو واحد من الأعيان الذين يُسْتشارُون عادةً، مثل القاضي، والخطيب ونقيب العلويين وواحد أو اثنان غيرهم من قبل أمير يحرص على أخذ الرأي أو المساندة (البيهقي، تاريخ، طبعة مورلي ٢٣). وهو يشارك القاضي في قضاء المظالم (المقدسي، ٣٢٧). ومسؤولية الشرطة المحلية، المعترف له بها صراحة في الحقبة المغولية (حافظ أبرو، طبعة البياني، ١٥٧)، تبدو تماماً وكأنها كانت من صلاحيته دائماً، في تبريز (ابن الأثير، XII، ٢٢٨، ٢٨١، ٢٨٤، ٣٢٧) استقبل الرئيس المغول مع الوالي، والأمير والقاضي.

عن مملكة سَنْجَر، عدة شهادات لرؤساء[١٨١]. ولكن المضمون الواسع والغامض قليلاً ما يسمح بالتفريق بين صلاحيات رئيس وبين صلاحيات مطلق حاكم، خصوصاً وأنه يبدو أنه يوجد الآن رؤساء تمتد صلاحياتهم لا على مدينة واحدة بل على مقاطعة بأكملها[١٨٢]، وأنهم كانوا على ما يبدو يعيّنون من قبل الأمير. وسِمَتُهم الأساسية تبدو جيداً، مع ذلك، بدلاً من أن تنبثق عن السلطة المركزية كما هو الحال بالوالي (خاصة السمة المالية) والأمير أو الشحنة العسكرية، وبدلاً من أن يؤخذوا، كما هو الحال بهذا الأخير من أشخاص غرباء، فإنهم يمثلون السكان المحليين وينبثقون عنهم، أو أنهم على الأقل يؤمّنون الرابط مع هؤلاء السكان، وكما يقال الحوار في الاتجاهين. على كلٍ يبدو أن الرؤساء الكبار عند سنجر الذين كانوا يسمى واحدهم «الأمير - الرئيس» يجب أن يميزوا عن الرؤساء الأكثر تواضعاً في المدن الذين يبدون أيضاً في وثائقها أقدم وأعظم شهرة.

ومهما يكن من أمر، إن رؤساء المدن هم بالتأكيد أعضاء في الارستقراطية المحلية. وكثيرون منهم في القرن الرابع / العاشر، كانوا أعياناً ذوي ثقافة عالية نوعاً ما أهلتهم لشرف أن يتراسل معهم أهل الفكر من أمثال الخوارزمي والهمذاني[١٨٣]. والبعض منهم كان من الأشراف[١٨٤]؛ في النصف الثاني من

---

(١٨١) في مجموعة الانشاء، لمنتجب الدين بديع، عتبة الكتبة طبعة محمد اقبال، طهران ١٩٥٠. يراجع التحليل الثمين الذي قدمته آن لامبتون، إدارة امبراطورية - سنجر كما هي ظاهرة في BSOAS، XX، ١٩٥٧، ٣٦٧ - ٣٨٨ وخاصة ٣٨٣ - ٣٨٥.

(١٨٢) يراجع أيضاً ابن الأثير، XII، ١٢١ (آخر القرن الثاني عشر) «رئيس خراسان». ترجم اليعقوبي (التاريخ ١، ٢٠٢ - ٣) كلمة أصبهبذ الساسانية القديمة بكلمة رئيس، وترجم كلمة مرزبان بعبارة رئيس البلد.

(١٨٣) هراة، خوارزم (العاصمة)، نيشابور، سرخس، قم، سمرقند، طوس، دامغان ، نسا بلخ، جدول بالرؤساء قدمه الأدب، وبعض التدوينات موجودة عند ج. وفييت، مناسج الحرير الفارسية، ص ٣٧ - ٤٠. حول رئيس تبريز ومراغة، ابن فندق، ٧٨؛ وحول رئيس الري، البيهقي، طبعة مورلي، ٢٣، ٤٣ - ٤٦، ٦٣٥ - ٩.

(١٨٤) قزوين، بحسب ناصر خسرو سفرنامه، طبعة شيفر، ٤؛ همذان بحسب ابن الأثير، X، ١٩٩ و٢٦٥، والنسوي، ٧٢. يراجع اعلاه حالتا حلب ودمشق.

القرن الخامس/ الحادي عشر، كان رئيس الري صهراً للوزير نظام الملك شخصياً(١٨٥)؛ في مطلع القرن التالي كان رئيس همذان، وقد وضع تحت التعذيب، قادراً بخلال عشرين يوماً، على أن يدفع، بدون أن يبيع أي شيء من أملاكه ـ تسعمائة الف دينار(١٨٦). بل وحصل، ان تشكلت سلالات حقة من الرؤساء، كما في بخارى، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر [الميلاديين]، أو أن تتقاسم بضع عائلات، وبقليل من المرونة أكبر، من دون العائلات الأخرى، صلاحية الرياسة، وأن تتعاقب في الوظيفة، وإن لم يخل الأمر من منافسات وخصومات(١٨٧). لا شك إذاً أن الرئيس كان يمثل، بمعنى من المعاني، الارستقراطية المحلية، أو فريقاً من هذه الارستقراطية، في مواجهة نظام الاحتلال العسكري للأمراء الذين كانوا أغراباً في أكثر الأحيان.

ولكن أيضاً ألا يستمد الرئيس قوته من دعم الطبقات الشعبية؟ في غنجة، قاد الرئيس، وهو تاجر كبير من تجار الحرير، رغم ذلك تمرد الفتيان الذي سبق أن تكلمنا عنه(١٨٨). في خُوي، على حدود أرمينيا، هناك عائلة من عائلات الرياسة أقصتها إرادة السلطان طغرل بك، لأنها أساءت استقباله، استعادت السلطة، منذ أن ابتعد الأمير التركي، بفضل تمرد الأهالي(١٨٩). في البيلقان، رغم الصعوبة في تقصي الحقائق وراء مسألة مسعود بن نامدار، مستوفي السلطان (حوالى ١١٠٠ م)، من الواضح أن الرئيس الذي يذكر لنا خلافاته

---

(١٨٥) ابن فندق، ١٩٨؛ حول رئيس سابق لهذه المدينة يراجع المقدسي، ٣٩٠.

(١٨٦) ابن الأثير، X، ١٩٩ و٢٦٥.

(١٨٧) الشهيرون برهان الدين في بخاري. حولهم يراجع الآن مقال او. بريتساك في Der Islam، ١٩٥٢، وأيضاً بارتولد، تركستان ٣٥٣ ـ ٦. في بيهق، العائلة العربية العريقة ابناء المهلب (ابن فندق، ٩٠ ـ ١٠١ يراجع ٧٢، ٧٨، ١٦٩، ١٧٢، ١٩٥، ٢١٢، ٢٢٣). بالنسبة الى همذان، يراجع أعلاه. في أصفهان، بنوفجندي يراجع بشأنهم اشتور، مقال مذكور في مقالنا الأول. في نيشابور أسرة الميكالي وهي عائلة نالت مجداً بشكل آخر في حكم السامانيين والغزنويين، وحولها تراجع دراسة سعيد نفيسي مطلع المجلد III من طبعته تاريخ البيهقي، وخاصةً ابن فندق، ١١٢.

(١٨٨) راجع رقم ١٥٨.

(١٨٩) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، مخطوط باريس ٢٤ ـ ٢٥ (سنة ٤٥٤).

معه، كان مدعوماً من قبل جماهير المدينة[١٩٠]. كانت هذه المدن على أقصى الحدود الشمالية ـ الغربية لإيران، ونحن لا نملك أمثلةً بمثل هذا الوضوح في مكان آخر[١٩١]. حتى هنا لا يلزم من ذلك أن يكون رئيس المدينة شبيهاً برئيس العيارين المحليين[١٩٢]. من جهة أخرى ربما وجد في بعض المدن رئيس لكل طائفة ذات مذهب من المذاهب الفقهية ـ الدينية، وفي أكثر الأحيان يبدو أن يكون رئيس المدينة هو رئيس الطائفة الأكثر عدداً: وهذا يعني أساساً وجود رئيس يمثل أوساط الفقهاء، والأعيان السنيين من المدرسة السائدة بدلاً من عامة الشعب[١٩٣]. ولكن لا يوجد هنا تناقض بالضرورة: فعندما كان هؤلاء يحتاجون إلى قوة مقاتلة، نظراً لعدم وجود فرقة عسكرية دائماً، وحتى عندما توجد، وفي أحيان كثيرة، عندما يتطلب الأمر تفشيلها[١٩٤]، وعندما لا يُسْمَعُ عموماً ذكرٌ، لا للشرطة ولا لأي نوع آخر من التنظيم الميليشياوي المديني، فإن من الواجب عملياً أن يكون عنصر العيارين، بفعل حركة الموالي والاتباع أو غير ذلك، وراءهم وبالتالي أن يدفعهم بتأثيره[١٩٥].

(١٩٠) كلود كاهن وف. مينورسكي المجموعة ما وراء القوقاسية لمسعود بن نامدار في المجلة الآسيوية JA، ١٩٤٩. انظر أيضاً حالة المستعمرة ـ الجمهورية القديمة العربية «باب الأبواب»، في مينورسكي. تاريخ شروان و دربند، كمبريدج، ١٩٥٨. ص ١٢٢.

(١٩١) الري سنة ١٠٩٢ [م] (الراوندي، راحة الصدور، ١٤٠) وقزوين في نفس الحقبة (ابن الأثير، X، ٢٢٧). في مرو كان للرئيس، شيخ الإسلام، أوْبَاشه (ابن الأثير XII، ١٠٤).

(١٩٢) لا نستنتج الكثير من أن عماد الدين، خريدة، مخطوط، باريس ٣٣٢٧، ٨٣، عَرَف في محلةٍ معمورةٍ عراقيةٍ رئيساً شاطراً.

(١٩٣) حول رؤساء «المذاهب» يراجع بدرسن في الموسوعة الإسلامية مادة مسجد. بالنسبة الى مرو يراجع أعلاه. بالنسبة الى اصفهان، اشتور م.م. وابن الأثير، XII، ٧٩، مقارن بالنسوي، ٧٠، ٧٥، ١٣١، ١٣٦، أحدهما يقول: رئيس الشافعية عن رجل يسميه الآخر باختصار رئيس المدينة؛ هراة، ابن الأثير، XII، ١٤٨؛ الري، مثله، XII، ١٠٠؛ نيشابور، مثله، X، ١٥٤؛ خوارزم، مثله، XII، ١٠٤؛ كان آل برهان الدين رؤساء الاحناف.

(١٩٤) اعدم سَنْجَرُ رئيس شيراز (ابن فندق) كما فعل بالالاك برئيس حران.

(١٩٥) لا يوجد رئيس في بغداد، وهذا أمر مفهوم، فهي مدينة الخليفة والأمراء والسلاطين. ولكن =

إن استنتاجنا المؤقت هو إذن، أنه إذا كان العيارون الإيرانيون ظاهراً من دون ملاك يوازي في رسميته ملاك الأحداث الشاميين، فإنه لا ينتج عن ذلك، في الواقع، وفي أغلب الأحيان، انعدام التلاقي بين عملهم الذاتي وعمل العناصر الأخرى من السكان المدينيين، وذلك بمقدار ما يعبر هؤلاء عن مقاومتهم للحكم المركزي الأجنبي. إن اللقاء لم يكن ثابتاً دائماً، وقد يحدث العكس فتكون هناك حقبٌ تعمل فيها «طبقة ضد طبقة». ولكن تكاثر اللقاء يوسع مع ذلك مدلول الظاهرة الاجتماعية للعيارين، ويقرّبُهم في هذا الشأن من الأحداث.

وبالتأكيد نستطيع حتى أن نتساءل ـ لأن كلمتي أحداث وفتيان تعنيان لغوياً ذات الشيء تقريباً ـ إذا كان الأمر لا يتعلق في الواقع بشيءٍ واحد في ظل التنوعية الاقليمية للتسميات. صحيح تماماً، ان الفريقين يستجيبان جزئياً لاحتياج متماثل، وإنه توجد بينهما مشابهات كثيرة، وان لم توجد على كلٍ مماهاة، في الظاهر. فالفتيان يمثلون تنظيماً جسمانياً (غير مهني) عفوياً، له مذاهبه المنبثقة تدريجياً عن ممارسته وعن ايديولوجيته؛ وحتى الآن لم يذكر أحد مثلَ هذا عن الأحداث بالذات. إلا أن السؤال يُطرح حول معرفة إمكانية وجود نوع من التداخل بين الشيئين، أو وجود نوع من الالتباس العرضي في التعابير. ويمكن العثور على أمثلة من روايات يتداخل فيها وبآنٍ واحدٍ الأحداث والعيارون الفتيان، بدون أن يكون التمييز بينهما واضحاً دائماً(١٩٦). في الشام، توجد رواية تتعلق بشاعر من القرن الثاني الهجري أشار في حمص الى فتيان بدا أنهم شكلوا

= يوجد رؤساء أحياء؛ ـ وفي الأصل كان لكل مجموعة عرقية رئيس (اليعقوبي، كتاب البلدان، ٢٤٨).

(١٩٦) في حرّان سنة ٣٥٢/هـ قام تمرد شجّعه التجار ضد المكوس الحمدانية. في بادىء الأمر انتصرت سلطة الحاكم، وهرب العيارون؛ ثم تهاوت سلطته وترك المدينة، وطبق العيارون السلطة على الأهالي. في سنة ٣٥٨، جاء أمير جديد أبو تغلب، فلاقى بعض المشقة في فرض الاعتراف به فاقتاد معه (كرهينة؟) بعض الأحداث؛ في القرن التالي وقعت المدينة تحت سلطة البدو النميريين، وبدأ الأحداث يساندون هؤلاء البدو ضد من تبقى من معتنقي الدين الحراني القديم (ابن الأثير، VIII، ٤٠٦ ـ ٦، ٤٤١، ٤٤٨).

بالفعل مجموعة متضامنة من نوع لا يعزى إلى الأحداث عادة؛ على كل حال لا يمكن تزكية المؤلف بشكل مطلق، حيث كان ايرانياً من بغداد، يكتب في القرن الرابع/العاشر(١٩٧).

تكلم ابن عساكر، وهو دمشقي، بمناسبة شخص عاش في حوالى السنة ٣٠٠/هـ تقريباً عن رجل من الفتيان قاطعي الطرق، معروف تماماً اشتهر بجرأته، وفروسيته، وكرمه تجاه الفتيان والصعاليك، وقد وَجَدَ احدُ الشعراء ملاذاً عنده ورافقه في إحدى المغازي لاختطاف جاريةٍ جميلةٍ من معلمها(١٩٨). من جهة أخرى، وُجِدَتْ في الشام في القرن الثاني عشر [الميلادي] جمعية من النبوية، تحولت الى مناهضة أهل البدع، ولكن اسمها قد يكون قد عُرِف في العراق في القرن العاشر(١٩٩)، وهو يتطابق في جميع الأحوال مع اسم إحدى حركات الفتوة التي ورد إسمها بمناسبة الاصلاح الذي أجراه الناصر. وأخيراً هناك ذكر للفتيان في الشام في القرن الثالث عشر، إنما بعد الحركة الاصلاحية التي حاول الناصر بها أن ينمي الفتوة كمبدأ التفاف حول الخلافة، فأعطى أمير كل دولة حق الرقابة على فتوته الاقليمية(٢٠٠)؛ هذه الإشارات لا تثبت بشكل قاطع عدم انشاء فتوات بعد الحركة الاصلاحية المذكورة، رغم أن طلب انتساب الأمراء يبدو أكثر بداهة خصوصاً إذا كانت لديهم أي نوع من الفتوة. بالمقابل لقد رأينا(٢٠١) أن الروايات المتعلقة بالأحداث في دمشق توحي بظهور نوع من التعارض هناك بين بعض العناصر الشعبية المنعوتة، عشوائياً بالفتوة أو بالعيارية، وبين الأحداث بالذات، المفتوح باب الانتساب إليهم أمام الطبقات الاجتماعية العليا، والذين يشكلون مؤسسة قد تكون أقرب لأن تكون رسمية. هذا التمييز يفقد حتماً من قوته حينما يكون الأحداث ذوي توجه ديمقراطي

(١٩٧) الأغاني، II، ١٢٠.

(١٩٨) ابن عساكر، تاريخ دمشق، طبعة أولى، II، ٣١٣.

(١٩٩) ابن جُبير، ٢٢٣، ٢٤٠؛ ابو فراس، حياة سِنان، في سان ـ غويار، زعيم كبير من زعماء الحشاشين في المجلة الآسيوية، ١٨٧٧ ـ ١، ٤٤٨.

(٢٠٠) حول هذا الاصلاح وحول هذه الاشارة، يراجع مقالنا الثالث.

(٢٠١) قارن بما ورد في المقال الأول.

وتمردي أو بالعكس حينما يكون العيارون المتحدون مع «البورجوازية» من ذوي الميول الاستقلالية: فهو يدل، مع ذلك، على فرقٍ أوليٍ وعلى أصالة تتعلق بالتصور. وإذا أمكن أن يكون هناك تسلل وتأثير، واستجابة لمقتضيات متقاربة، فإنه يتوجب علينا حسب ما اعتقد أن نميّز مجالاً شامياً ـ جزرياً للمدن ذات الأحداث عن المجال العراقي ـ الإيراني لمدنٍ ذات فتيان ـ عيارين.

III

إن الصورة التي سبق وقدمناها[٢٠٢] عن الفتيان العيارين، تصلح بشكل خاص، للحقبة التي تمتد إلى حوالى القرن الحادي عشر [الميلادي]. بعد هذا الحين، وحتى حوالى القرن الرابع عشر، حصلت لهم، في مظهرهم، والى حدٍ ما في طبيعتهم بعض التغييرات، لا يخدم عرضُها المفصلُ غرضَنَا الحاضر، ولكن من الضروري إبراز توجهها، حتى تَتِم معرفة التنوعات التي قد يصادفها القارىء في التوثيق، ومن أجل تحذيره ضد التباسات الحقب[٢٠٣]. هذه التغييرات ترتبط أساساً بالجهد المبذول من أجل تحديد أيديولوجية الفتوة، جهدٍ يُعزى بذاته ـ على ما يبدو ـ جزئياً الى الأهمية المتنامية والى التوسع الاجتماعي في تجمعات الفتيان ـ العيارين. وهذا الجهد لا يعود الى الفتيان مجتمعين، بقدر ما يعود الى بعض الأفراد أو الأوساط الاجتماعية التي انجذبت إلى الفتوة، لأنهم وجدوا فيها عنصرَ إجابة على أسئلة خاصة ذاتية لا تتطابق بالضرورة مع اهتمامات كل الفتيان. وكان من المحتم إجمالاً أن يحدث تلاقٍ بين حركة ارتقاء أخلاقي للفتوة ضمن النخبة من الفتيان، من جهة؛ وبين حركة استيعاب للفتوة ضمن المثال الاسمى للأوساط الخارجة، منذ البداية عن الفتيان من جهة ثانية. وأهم هذه الأوساط هو وسط الصوفيين أو بعض أوساط الصوفيين. في الحقبة التي توصلنا إليها، من المعروف تماماً أن الصوفية، التي ظلّت لمدة طويلة، موضع شبهة لدى فقهاء الاسلام، أخذت تستجلب الاعتراف بها بأنها قابلة لأن

---

(٢٠٢) تراجع مجلة ارابيكا، ١، VI، ص ٢٥ ـ ٢٦.
(٢٠٣) من أجل تفصيلات أوسع وكل الاحالات يراجع تشنر، مرجع مذكور سابقاً.

تندمج ضمن «ارثوذوكسية» أصولية، تطورت من جهتها بحيث تستطيع أن تفهمها بصورة أفضل، وبذات الوقت أخذت الصوفية الفردية تتحول الى صوفية تجمعات أو على الأقل إلى صوفية حياة جماعية. والاتصالات بين كثير من الصوفيين والطبقات الشعبية جعلتها مفتوحةً على تجارب بعضها البعض. وأصبح من المفهوم أنْ يستطيع صوفيون أن يجدوا في التضامن المادي والأدبي بين الفتيان مبدأ تنظيم كما يجدوا بذات الوقت جامعة مثالية للطوائف الناشئة، وأنْ يمكن استخدام الفتوة كموضوع لتأمل المتصوفين[٢٠٤]؛ وربما كانت القرابات واضحة بشكل خاص في حالة هذه الملامتيات التي وضعت نفسها عمداً خارج نطاق السُنَن البشرية[٢٠٥]. من جهة أخرى، في هذه الحقبة من الاضطراب الديني، شعر الفتيان بالحاجة إلى دمج فتوتهم ذات النجاح الناقص على الصعيد الاجتماعي، ضمن سلوك مؤمنٍ واعٍ، وإلى حدٍ ما، من أجل التقرب إلى الله. عندئذٍ نشأت هذه الكتابات المخصصة للفتوة[٢٠٦]، والتي سوف تتتالى طيلة عدة قرون مطبوعة بهذه السمة العامة تقريباً وهي عدم التطلع إلا إلى فكرة الفتوة، وما معها من سوابق تاريخية أُلِّفتْ حولها، ومن بعض الطقوس التي تُظْهِرُها،

(٢٠٤) كما فعل الحلّاج قليلاً في الماضي، يراجع ماسينيون، اخبار الحلاج، طبعة ثانية، ٤٣، الطواسين، VI، ص ٢٠ ـ ٢١ والديوان، II.

(٢٠٥) حول هذه المسألة التي نوقشت في الماضي من قبل ر. هارتمان (في Der Islam وZDMG، وكلاهما سنة ١٩١٨)، وتشنر (Der Anteil des Sufesmus an der Formung des futuwwa — ideals) في Der Islam، ١٩٣٧) يراجع الآن أبو العلا عفيفي، الملامتية والصوفية وأهل الفتوة، القاهرة ١٣٦٤/هـ ـ ١٩٤٥/م، الذي حاول، حسب ما اعتقد عن حق، إن يعكس حدود المشكلة، وان يبحث عن تأثير الفتيان على بعض الطوائف من الصوفية. وحول السمة العلمانية السابقة وايضاً الكاملة عند الفتوة، تراجع شهادة البيروني، التي درسها تشنر، م.م. ص ٦٩ وما يليها.

(٢٠٦) وأقدمها هي كتابة السلامي (حوالى ٤٠٠/١٠٠٠)، طبعة تشنر في دراسات إسلامية... جوهاني بيدرسن سبتياجيناريو، ١٩٥٣)، حيث تتبعها فصول في الفتوة في الكتب الأعم حول التصوف والمروءة للثعلبي (مخطوط من سنة ٤٣٠/١٠٣٨)، لابن جعدوية، مقدمة الى الوزير نظام الملك (طبعة تشنر في، وثائق اسلامية غير منشورة، الكتاب التذكاري، ر. هارتمان، ١٩٥٢) وللقشيري، طبعة ر. هارتمان، القشيري... والصوفيون (المكتبة التركية، ١٨).

على ان لا نضع أنفسنا على الإطلاق في مواجهة مجموعة أصيلة من الفتيان غير الصوفيين. من هذا نشأت هذه الكتابات الغريبة جداً بين فتيان الحكايات التاريخية من جهة وبين مؤلفات الفتوة، من جهة أخرى، حيث نجد صعوبة كبرى في التعرف عليها حتى أننا نرفض أحياناً الاعتقاد بأن الامر يتعلق بذات الشيء. ومع ذلك يجب أن لا نسير بهذا الانطباع إلى حد انكار أن الشكلين قد كانا بالضبط وجهين لواقع واحد. لقد كان مؤلفو الكتب النظرية في أغلب الأحيان أسياد مجموعات الفتيان الرسمية الأصيلة، ولا شيء يسمح بالظن أن هذه الكتب لم تقبل كما هي من «فتيانهم». ببساطة إن ما كتبوه كان من أجل تنشئة الفتيان أو من أجل الدعاية الخارجية لصالح الفتوة، وليس من أجل العمل اليومي المعروف تماماً من الجميع.

ليس لنا أن ندرس بشكل أوسع، من وجهة نظرنا الحاضرة، أيديولوجيا الفتوة هذه، التي تبنت حتى الكلمة الأكثر إفساداً وهي العيارة (عياري في الفارسية)(٢٠٧): انما علينا ببساطة أن نذكر أن التسويق الشعبي الذي قامت به من أجل نشر هذه المفاهيم بشكل محبب يساعد على رفع نوع الحظر الذي استطاع حتى ذلك الحين أن يلقي بثقله عليها في بعض أوساط الأرستقراطية والأصولية. وبعد إمعان النظر يتبين أن الصفحات المعروفة حيث يهاجم ابن الجوزي الفتيان(٢٠٨) لا تشكل على الإطلاق هجوماً على الفتوة، ولكنها بالعكس وفقط جهدٌ من أجل الإيحاء بأن تصرف الفتيان الأفراد هو نتيجة انحراف عن الفتوة الحقة، وهو نوع من الدجل. فهو يأخذ عليهم بشكل خاص السرقة والقتل من أجل قضايا الشرف (قضايا الجنس). وآخرون يتهمونهم بالانحراف الجنسي(٢٠٩). من هذا الموقف قد يمكن أن ينتج باستمرار معارضة للفتيان، ولكن

(٢٠٧) هكذا فريد الدين العطار، في مواجهة «العيارين قاطعي الطرق» وضع «العيارين في الطريق الى الله» وامتدح عيارتهم كمرادف لفتوتهم (التذكرة، طبعة نيكولسن، I، ٧٤، ٢٩٤، ٣١٢).

(٢٠٨) تلبيس ابليس، طبعة القاهرة، ١٣٤٠/هـ ص ٤٢١ - ٤٢٢.

(٢٠٩) يراجع رقم ٢١٨.

قد تتولد منه أيضاً فكرة الضبط، فكرة إصلاح هذه الفتوة باسم فتوة عليا.

ضمن هذا الإطار الجديد حدث، في آخر القرن السادس/الثاني عشر وفي مطلع القرن السابع/ الثالث عشر، الاصلاح الذي أجراه الخليفة الناصر. فقد كان هذا الخليفة شخصية استثنائية حقاً، فحاول أن يجعل من الخلافة، ضمن ظروف الحياة السياسية في عصره، مؤسسة عليا ذات غصون موزعة في الاسلام، وأن يستخدم ما يمكن في كلٍ منها أن يساعد على تقوية سلطة لا يستطيع العنصر العسكري ـ رغم إعادة تكوين جيش ـ أن يقدم لها أبداً تفوقاً حقاً. وهو الرجل ذاته، الذي عمل من أجل محاولة التقريب في شخصه بين الشيعة والسُنة، ومن أجل أن يحصل بالتالي على الاعتراف له بأنه ناقل التراث، من قبل فقهاء المذاهب الأربعة الأصولية، بل وعلى الاعتراف له بأن الرئيس «الروحي» (النظري) للحشاشين، كما أراد أن ينظم الحسبة، وجعل من سلك الصوفية السهروردية، نوعاً من السلك الرسمي، وانتسب أخيراً وهو شاب الى الفتوة البغدادية[٢١٠] متصوراً على ما يبدو مشروعاً مزدوجاً: ضبطها من جهة، ثم توحيدها، والاحاطة بها، ضمن منظور ارتقاء اخلاقي، ومن جهة أخرى حاول أن يستخدم من أجل تقوية حكمه، روابط التضامن القوية الموجودة داخل مجموعات الفتيان[٢١١]. وبذات الوقت جرَّب أن يوسع عمله ليشمل الأمراء

(٢١٠) كلود كاهن، مذكرة حول بدايات فتوة الناصر في مشرقيات Oriens.

(٢١١) بعض المؤلفين الشيعة (امثال مؤلف كتاب عمدة الطالب)، يميلون الى فتوة الناصر بسبب ميوله الشيعية، انما يمكن القول فقط أن الاحترام السائد في الفتوة تجاه علي، الفتى الأول (بالمعنى الكلاسيكي) يمكن أن يستغل بمعنىً شيعي، وإن الميل الى ربط السياسة بالفتوة وبالصوفية، تحت إدارة الخليفة تقربنا من مناخ الإمامة الشيعية؛ إنما يتعلق الأمر هنا بتوجهٍ عامٍ في الاسلام في تلك الحقبة، التي تعطي الدول التركية عنها بشكل خاص بيانات متنوعة. وحضور سلمان في أسانيد الفتوة. وهو شخص محسوب تاريخياً على علي، لا يدل الا على انتشار صيته، بشكل طبيعي وخاص في الوسط الحرفي والعراقي الإيراني، لأنه كان من أصل فارسي. ووجود البويهي أبي كاليجار، اذا لم يكن مجرد تخيل لاحق، قد يذكر بموقف هذا الأمير، ولا يدل على إمامية الفتوة التي تكرم، فضلاً عن ذلك، أبا مسلم. والأمر المؤكد هو أن الفتوة، وبالضبط لأنها فوق الفرق، تُعِدُّ للتوفيقية [بين المذاهب] التي كان يزرعها عموماً التأثير الإيراني التركي أيام الناصر. وربما اختلقت بعض الاسناد لهذا الغرض.

المسلمين المجاورين، وذلك بإعطائهم لقب الفتوة الذي جعلهم «ابناءه بالعمادة»، كما جعلهم بذات الوقت رؤساء الفتيان كلٌ في أراضيه(٢١٢).

وهناك بعض الشهادات حول مثل هذه التولية للأمراء حُفِظَت، وكَشَف عنها، منذ قرن مؤرخٌ لم يكن يعرف شيئاً آخر غير الفتوة(٢١٣). فقد رُغِب، من بعده، برؤية الفتوة، ولمدة طويلة، كنوع من احتراف الفروسية (وكان من الأولى القول بأنها نوع من «الرابطة»). واتضح الآن كم كانت هذه الرؤية مغايرة، وكم كان ما بدا في فتوة الناصر من مظاهر الفروسية، ثانوياً في ذاته، وكم كان بالنسبة الى الفتوة الأصيلة، مضلِلاً. وبالنسبة إلى غرضنا الحاضر المهم ليس هو دراسة كل تفاصيل وسمات سياسة الناصر، بل ما نتج عنها بالنسبة الى الفتوة عموماً وإلى المعرفة المتاحة لنا عنها.

لقد ولّدت سياسةُ الناصر فعلاً أدباً للفتوة متجدداً، لدينا بعض عيّنات منه؛ قبل كل شيء مؤلف ابن عمّار، وهو مرجع تنظيمي وحقوقي في هذا الشأن(٢١٤). ولا يوجد سبب يحملنا على الافتراض بأن معظم التفصيلات ـ ذات السمة الأقل تنسيقاً والأقل خُلُقية ـ التي يقدمها لنا حول تنظيم مجموعات

---

(٢١٢) حول هذه النقطة، يعتبر النص الأساسي، المهمل حتى الآن (مع ذلك يراجع مذكرة للشيّال في طبعته للمقريزي الذهب المسبوك ص ٧٨) نصّ ابن واصل، مُفرِّج، سنة ٦٠٧/ ١٢١٠ حيث ورد أن الخليفة كتب الى الأمراء أن ينهلوا من مناهل الفتوة، وان يرتدوا سراويلها، وان ينتسبوا إليها وأن يعملوا كي تنهل الرعيةُ من منهلها وأن تلبس لبوسها: وهكذا فعلوا.

(٢١٣) هامر ـ پورغشتال، في المجلة الأسيوية، ١٨٤٩.

(٢١٤) بسط مَدَد التوفيق (طبعة هـ. پيريس، الجزائر، ١٩٤٨) لابن عمار، كان دُرِس أولاً من قبل ثورنيغ في: *Beiträge zur Kenntniss des islamischen Vereinswesens, 1913*؛ ولكن پ. كاله وحده هو الذي بيّن في مقال في: Festschrift G. Jacob, 1932 أن الأمر يتعلق بكتابة رسمية من حلقة الناصر؛ وقدّم الآن ترجمة محسنة للأجزاء الأساسية في النص؛ Die Futuwwa - Bündnisse des Kalifen an Nāsir في Opera Minora، ١٩٥٦. ويُبحث فتوةُ الناصر أيضاً في كتاب الخرتبرتي الذي حلله تشنر في إسلاميكا V، ١٩٣٢ وفي رسالةٍ للسهروردي مشوبة أكثر بالصوفية (يراجع ن. شاغاتاي: الفتوة .... Futuwet-ahi I وII، وخاصة II ص ٦٥ وما يليها). يجب أن نلاحظ ان ابن عمار، مثل ابن الجوزي هو حنبلي.

الفتيان، لم تكن سابقاً صالحة بالنسبة إلى العصور السابقة، حيث هناك مجال لبعض التحقيقات الممكنة. بالطبع إنّا لا نجد فيه أياً من «التجديدات» التي أثارت ضده المتمسكين بالأخلاق والتي ندد بها بشكل خاص أمرٌ خليفيٌ في سنة ٦٠٤/هـ حيث فرضت عقوبات استبعادية[٢١٥] طردية. ولكن التفريعات داخل التنظيمات العامة[٢١٦]، ووجود نوع من المحكمة المستقلة، وأساليب الانتساب والرعاية هي ظاهرياً أشياء قديمة. ويستخرج من هذا، من جهة بوضوح خاص، روح التضامن فيما بين «الرفاق»، ووجود مرسم ذي سمةٍ تعليمية. والمشروب والسراويل كانت من قبل[٢١٧] ثابتة، وليس الزنار على ما يبدو. والغريب عدم ورود ذِكرٍ لألعاب البندق والحمام، والتي هي مُثْبتة بانتظام، مع ذلك، في مكان آخر باعتبارها مرتبطة بالفتوة والفتيان[٢١٨]، لقد افتتح الناصر بنفسه نشاطه في الفتوة بإعادة تنظيمٍ احتكاري حصري لتربية الحمام وإرساله[٢١٩]. والحياة لم تكن بكاملها جماعية، ولكن الفتيان كانوا يمتلكون أماكن من أجل حفلاتهم، وكانوا يتناولون فيها وجباتهم عادة، ضمن عقلية

---

(٢١٥) ابن الساعي، طبعة مصطفى جواد ص ٢٢٧ وما يليها، درسه ب. كاهلي: Die Futuwwa. وكان المخالفون يحرمون من سراويل الفتوة (تنزيل الرتبة، الطرد).

(٢١٦) تشنر، الفتوة. . . ١٩٥٦، ص ١٣٩ - ١٤٠. تميزُ بعض الكتب الفارسية من مجمل الفتيان «محاربين»؛ ولكن يبدو أن الأمر يتعلق، بصورة أولى، بتمييز اخلاقي أدبي، أكثر مما هو تنظيمي.

(٢١٧) يراجع ابن الجوزي، تعبير مذكور.

(٢١٨) لقد نعت سفيان الثوري قوم لوط بالحيوانات كما ذكر البيهقي، واورد الدميري، طبعة القاهرة، 463, I, 1330، حول تهمة اللواط، المعتادة ضد تجمعات الرجال، يُراجع أيضاً (بالنسبة الى حقبة ادنى) Thorning، ص ٣٤.

(٢١٩) كلود كاهن، مقال مذكور، ابن الفوطي، طبعة جواد وب. اناستاز ماري الكرملي، ص ٢٥٧، يذكر المؤلف نفسه في عدة مواضع اطلاق الحمام والطيور الى الخليفة. وهناك كتاب خاص حول الحمام قد وضع من اجل الناصر وضعه أبو الحسن بن مُلاعب الفوارس البغدادي (سنداً لبْجُوْرْكُمان: Beitrage.....p.83) حول سباق الحمام، غولدزيهر 70, II, Much. Studi (ترجمة فرنسية. ٨٣)، وهو يشير الى ممنوعات الخليفتين المهدي والمقتدي، وترذيل مربي الحمام في الشريعة الاسلامية مثلما في الشريعة اليهودية (استبعادهم عن الشهادة امام القضاء). بالنسبة الى البندق، يُنظر الى ابن الطقطقي، الفخري طبعة درنبورغ ص ٤٣٤.

تضيافية متبادلة، كما الفعل الذي يرص وحدتهم الإيمانية؛ وكان للنشاط «الرياضي» أيضاً، وإن قل عمقه الواعي، أثراً جماعياً(٢٢٠) أيضاً. وقُبِلَ العبيدُ في الفتوة، والحائكون (وهي مهنة ممتهنة اجتماعياً) والمخصيّون، واستبعد عنها فقط الأفراد ذوو المهن المشينة أو التي تقتضي ارتكاب المعاصي ضد الإسلام: كالمشعوذين (بني ساسان المشهورين)، وبائعي الخمور، والعاملين في المكوس، الخ(٢٢١). ولا شيء يحمل على الاعتقاد، في هذه الحقبة، بأن الانقسامات داخل الفتوة تتطابق مع أي نوع من التقسيم المهني(٢٢٢)، بالرغم من التأكد أن عملية الانتسابات قد يمكن ان تكون، وإنما حتماً قد قرّبت بين أعضاء من ذات المهنة؛ وبعض هذه التفريعات قد يمكن أن تكون قد انفصلت بفعل مسائل معتقدية، (= أي بفعل المذاهب)، دون أن يكون في هذا الواقع اعتراض على إنتمائهم إلى الفتوة المشتركة(٢٢٣). وأخيراً، إن مسودة الأنظمة التي نقلها ابن عمار بصورة خاصة تدل حتماً على تنظيم دقيق ورفيع. ما هو مقدار النجاح الفعلي للإصلاح الذي قام به الناصر في حياته، من الصعب الإجابة على ذلك. أن تكون الانتسابات قد تكاثرت في الأرستقراطية الحكومية فهذا أمر مفروغ منه، ونحن نعلم عنه بعض الأمثلة(٢٢٤)، دون أن نستطيع التثبت إذا كان قد نتج عنه بعض التغيير في تصرف المعنيين، أو أنهم لم يروا فيه أكثر من معاملة شكلية مربحة. أما عن الانضباط في سكان بغداد وهل حقق بعض النجاح فهذا ممكن، ولكن

---

(٢٢٠) ادناه ذات الرقم.

(٢٢١) تورنينغ، ص ١٩٤، سنداً لابن عمار.

(٢٢٢) ولامع التنظيمات الخمسة للفتوة السابقة على الناصر والتي يهاجمها ابن عمار وهي الرحّاسية، والشوحانية، والخليلية (الخالدية؟)، والمولدية، والنبوية.

(٢٢٣) من المؤكد ان المفاهيم المختلفة للمجموعات المتنوعة من الفتوة يجب أن تنعكس في الأساتيذ التي صنعتها لنفسها، وحولها يراجع بشكل خاص ماسينيون مقال مذكور في كليو [آلهة الفنون] الجديدة؛ فبحسب ماسينيون، تقوم في مواجهة فتوة سلمان [الفارسي] فتوة اكثر ديمقراطية تضم المهن المسترذلة تحت رعاية دامري؛ هذا التفريق المستوحى، حسب ما يبدو لي، من توثيق يعود الى الحقبة العثمانية، لا يبدو في نظري ذا مدى عملي، في جميع الأحوال، بالنسبة إلى الحقبة التي ندرسها، ولكن السؤال يبقى مطروحاً، ولا تمكن معالجته هنا.

(٢٢٤) كلود كاهن، مقال مذكور سابقاً.

هذا يمكن أن يعزى أيضاً إلى السهر البالغ وإلى تحسين مصلحة الاستخبارات عند خليفة يبدو أن التراث قد استعاد منه بعض السمات التي كانت تعزى بهذا الشأن في ألف ليلة وليلة إلى هارون الرشيد. وفي ظلّ الخليفتين الأولين اللذين عقبا الناصر واللذين بقيا متنبهين للأشياء التي تتعلق بالفتوة، ظلت هذه، في بغداد، أمينةً في الظاهر لما فعله الناصر(٢٢٥). ولكن في الحقبة الصعبة لآخر خلافة بغدادية، قبل الاجتياح المغولي، تذكر لنا الكتب اضطرابات جديدة قام بها العيارون خاصة سنة ٦٤٨/١٢٤٦(٢٢٦). من المؤكد أن الإصلاح الناصري، مهما كان أصيلاً، فإنه لم يقطع من الجذور الشروط التي صنعت العيارين في القرون السابقة.

خارج العراق، في البلاد الإسلامية العريقة في الشرق، من الأيوبيين الى الغوريين، سارع معظم الأمراء الحريصين على قيام علاقات طيبة مع ما تمثله الخلافة إلى الانتساب(٢٢٧)، وبعد الناصر أيضاً شوهد الخوارزمشاهي جلال الدين منغوبرتي يدخل الفتوة لكي يكتسب مصالحة الخليفة له أمام الضغط المغولي(٢٢٨). ماذا نتج عن ذلك بالنسبة إلى الفتيان المحليين من القِرْعَة السابقة؟ نستطيع فقط القول بأنه في سوريا حيث قلّما وجد منهم، فقد بذلت جهود ولا شك من أجل تنظيمهم(٢٢٩). ويكون من المجازفة الاعتقاد ان التوحيد المركزي للفتوة كان له تأثير كبير عملياً، حتى ولو بصورة مؤقتة.

---

(٢٢٥) ابن الفوطي في مواطن كثيرة؛ يقول ابن الاثير في الكامل XII، 231، عن شخص معروف من هذا المؤلف على انه واحد من اعيان الفتوة الكبار، انه اشتهر بعصبيته تجاه الناس. ويذكر ابن الفوطي نقيباً في الفتوة سنة ٦٢٦/هـ.

(٢٢٦) ابن الفوطي ص ٢٥٤.

(٢٢٧) جزئياً ومنذما قبل ٦٠٤/هـ، مما يعني انه يجب عدم اخذ الامر الخليفي في هذه السنة كفعل استيلاء على السلطة؛ فقد تم هذا الاستيلاء بتاريخ سابق. يراجع كلود كاهن. مقال مذكور.

(٢٢٨) كلود كاهن. مقال مذكور سابقاً.

(٢٢٩) انظر اعلاه، المقال الثاني، باختصار، بعض الحالات الممكنة من الفتوة الشامية السابقة على عهد الخليفة الناصر. في العصر البويهي، في دمشق، كان هناك قاض للفتيان (ابو شامه، ذيل ص ٣٣-٦٩)؛ سنداً لسبط ابن الجوزي، مرآة ص ٤٢٢، عن امرأة قتلت قاتل ابنها قال رئيس شرطة دمشق ما معناه: «يجب ان نشرب نخب الفتوة من اجلك». وتضمن =

وأدى الاجتياح المغولي بالطبع، وفي كل مكانٍ وصل إليه، مع هذا التوحيد، إلى تحطيم الفتوة الارستقراطية التي أنشأها الإصلاح الناصري وأعاد بالتالي عملياً الشروط السابقة لنشاط العيارين في بغداد الممزقة الفقيرة بفعل الخانات، ظهر العيارون تحت إسم الشطار(٢٣٠) وربما تحت إسم جِمْري(٢٣١). وطالبت العائلة العلوية أَلْمَعِّية، التي ربما أعطاها الخلفاء المتأخرون امتيازَ منح ثياب الفتوة في بغداد رَدَّ هذا الامتياز إليها أيضاً في القرن الثامن/الرابع عشر(٢٣٢)؛ ولكن هناك ذكر لزعيمين آخرين: ابن الحماس والتاج الكافاني اللذان أعدِما سنة ٦٧٧/١٢٧٨(٢٣٣). في إيران لعب العيارون دوراً كبيراً في هراة غداة الغزوات الاجتياحية المغولية الرهيبة(٢٣٤)؛ ولا بد من استقصاء يجب إجراؤه من أجل تتبعهم في مجمل المدن الإيرانية أطول مدة ممكنة، تحت اسماء متنوعة قد يمكن ان تخْفيهم؛ فنجدهم مثلاً، في أساس عائلة السلالة المالكة الخراسانية سربيدر(٢٣٥)، وفي اضطرابات تبريز سنة ١٥٧٠(٢٣٦)؛ ويبدو جلياً أن أحفادهم،

= المخطوط ٤٦٣٩، في القسم العربي من المكتبة الوطنية (في باريس) ضمن تحرير متأخر، مجموعة من اللوازم التي تبدو اصيلة حول تنظيم لعبة البندق بشكل فريق في ظل الايوبيين في الشام (من اجل قنص الطيور)، وكان للعبة قواعد دقيقة يُستفق بها، كما هو الحال بالنسبة الى قضايا الحق العادي، مُفتٍ في العراق، عارفٌ بالعرف البغدادي، ولكل فريق كبير، مبتدئون، وتنظيم جماعي. وهناك معلمون في البندق والقنص مذكورون؛ وكلمة شاطر وشطارة تتكرر غالباً، اما كلمة فتوة فهي اندر، وضمن السياق الوحيد لهذا الكتيب لا يمكن فهمها الا بالمعنى الواسع.

(٢٣٠) ابن الفوطي، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٤ و٤٦٦.

(٢٣١) رشيد الدين، طبعة كاترمير، ٢٢٥، ٢٢٧، نجد أيضاً اسم الجمع أجاميرا، ، في تمرد تبريز الذي حصل سنة ١٥٧٠، مع الاوباش والرنود والاجلاف (احسن التواريخ، ٤٥٥، تبليغ ڤل. مينورسكي).

(٢٣٢) عمدة الطالب في انساب آل أبي طالب، طبعه بومباي ١٣٢٨/هـ ص١٥٠. ذكره مصطفى جواد في لغة العرب، VIII، ١٩٣٠، ص ٢٤٢.

(٢٣٣) ابن الفوطي ص٤٠٣.

(٢٣٤) سيف بن محمد الهروي، عدة مواطن، ص ٨١ ـ ١٢٢.

(٢٣٥) الموسوعة الاسلامية، .S.V؛ ابن بطوطة، II ص٦٥ يقول ان ساربدار ـ شاطر؛ وهو يقصد هنا شيعيين مقاتلين.

(٢٣٦) يراجع اعلاه.

ربما المتخلفين، هم أولئك الغلمان من القرن التاسع عشر الذي شَهَّر بهم غوبينو[٢٣٧]. ان المجال الإيراني التركي ما زال يُنْتج، أيام المغول، وبعدهم، كتاباتٍ في الفتوة، لم تقدم البلدان العربية في ذات الحقبة نظائر لها[٢٣٨]. في دولة المماليك، حارب[٢٣٩] ابن تيمية الفتوة رغم كونه حنبلياً مثل ابن عمار، ولكنه شامي، مما يعني أنها كانت موجودة، ولكن الإثباتات المباشرة تنقصنا على الأقل بالنسبة الى الشكل الارستقراطي[٢٤٠] الذي وقد حُرِمَ بذاته من حق التعبيرَ (إلا عرضاً فيما خص السياسة الخارجية)[٢٤١]، فتقهقر نوعاً ما بسرعة[٢٤٢]. ويبدو واضحاً عدم وجود مؤلفات مصرية حول الفتوة إلا بعد الفتح العثماني[٢٤٣].

---

(٢٣٧) حول اللوطيين راجع ميجود دي لوتيس في نشرة التاريخ الاقتصادي، والاجتماعي في الشرق، ١٩٥٩/١. عند غوبينو برز شخص الحاجي غاقان الشيرازي، في كتاب ثلاث سنوات في آسيا، ١٨٥٩، ص ١٧٦ ـ ١٧٧. يراجع أيضاً رحلة بيننغ، I ص ٢٧٢/٦ (شيراز) وII. ص ١٩٩ (اصفهان) ومجمل الارشادات المكتشفة في المقالة الثمينة جداً (حتى بالنسبة الى الحقب السابقة) التي وضعتها الآنسة آن لامبتون. **المجتمع الاسلامي في فارس**، ١٩٥٤.

(٢٣٨) والاقدم، مع الكتيب المنسوب الى السهروردي، هو كتيب نجم زركوب، الذي استوحى قليلاً من الاول ايضاً في القرن الثالث عشر (طبعة عند عبد القادر غولبينارلي، الاسلام.. والفتوة التركية... في جامعة استنبول. ٤ـ ١١/١ ١٩٤٨ -١٩٥٠(ترجمة فرنسية في الطبعة الفرنسية لهذه المجلة، مجلة كلية العلوم الاقتصادية في جامعة استنبول)، 135-151 في القرن التالي من المفيد ان نلاحظ ان فصلاً حول الفتوة موجود في موسوعة الأملي، انما مشتق من ابن عمار. في تركستان تدل كلمة عيار على المناضل غير الشرعي من اجل قضية عادلة (زكي وليدي توغان، ذكره تشنر ZDMG ١٩٣٨، رقم ٣١.

(٢٣٩) ج. شاخت؛ حول الفتوة... ج جاكوب، ١٩٣٢ ص ٢٧٦ وما يليها.

(٢٤٠) تشنر: حول الفتوة في... مشرقيات (الفلسفة و... ٦٩) بقلم فر. تشنر وج. جاشكي، ١٩٤٩ ص ١ ـ ١٥.

(٢٤١) في آخر القرن الثالث عشر ثار الأكراد الهيكاريون على المغول، فكتبوا إلى الخليفة بالقاهرة وإلى السلطان الأشرف للانضمام الى الفتوة تحت رعايتها؛ تراجع النصوص عند المقريزي، سلوك، ترجمة كاترميز ١/١، ص ٥٨ (انما بتأويل خاطىء).

(٢٤٢) بقايا حتى القرن الخامس عشر آخذاً عن السخاوي، التحفة ص ١٧، ذكره ماسينيون كليو الجديدة. بالطبع شكّل البندق رياضة فارسها المماليك، انما لم يُعثر على دليل يثبت قيام علاقة بينهما وبين الفتوة دائمة. وحول الحمام وضع كتاب من اجل بيرس من قبل كاتب سره، المؤرخ الرسمي ابن عبد الظاهر (بجوركمان م.م. ص ٨٣).

(٢٤٣) بالطبع يجب الحذر من التشبيه المسبق ـ إذا كان هذا التشبيه غير واقع في النصوص ذاتها ـ =

في مجال غير متوقع، ربما كان عمل الناصر قد ظهر مباشرةً أكثر بروزاً، رغم أن النتائج، على المدى البعيد لم تظهر بشكل مختلف عما كانت عليه في مكان آخر. وتتطابق حقبة خلافته مع الحقبة التي انتظم فيها المجتمع التركي الإسلامي في آسية الصغرى. وتأثير الخليفة الشخصي، هنا وتأثير مستشاره الروحي الشيخ شهاب الدين عمر السهروردي غير منازع فيه[٢٤٤]. وثابتة أيضاً أهمية مجموعات الفتوة، انطلاقاً من اللحظة التي عمل فيها الاجتياح المغولي على تقويض أطر الحكم السلجوقي. وليس لنا أن ندخل في تفصيلات هذا التطور، الذي حاولتُ أنْ أعالج في مكان آخر بعضَ مشاكل نشأته[٢٤٥]. لقد تدخلت كلمة جديدة، لم يُقدم عنها حتى الآن أي تفسير مقنع، هي كلمة «أخي» (جمعها في الفارسية «أَخِيّان»، وفي التركية اخيلار) وهي مرادف لكلمة فتى أو بدرجة أعلى في تراتبية الفتيان. وليس من الثابت أن «الأخيّان»، الذي يبدو أنهم صوفيون من نوعٍ ما، قد كانوا مباشرة على اتصال بالفتيان، وإذا لم يكونوا كذلك، فمن الواجب أن نفهم كيف حصل الالتحام ومتى: لقد تحقق في جميع الأحوال، في الحقبة التي توصلنا نحن إليها، وامتد بصورة تدريجية حتى شمل مجمل المجال الإيراني التركي[٢٤٦]. ولكن مهما كان من أمر هذه التسمية ومن أمر هذا الالتحام، فان السمات العامة للفتوة وللأخيّان معروفة تماماً، وفي التطبيق، وفيما كان مرشدوهم يدونون «كتب الفتوة» (فتوة نامه) النظرية المستوحاة من

= تشبيه مؤلفات الفتوة بالكتابات الصادرة عن مجموعات مهنية؛ ان هذا الاستنتاج (أو هذه المقارنة) المزعج هو الذي قام به، مثلاً، تورنينغ بمناسبة مخطوط غوتابرتش ٩٠٣ الذي درسه غولدزيهر في Abhandlungen، II، ص ٨٦ وما يليها [بالأحرف الرومانية]، وهو مؤلف مصري يعود إلى أعقاب الفتح العثماني. حول مؤلفات الفتوة بالمعنى الواسع نوعاً ما في مصر يراجع ج. شاخت: حول الفتوة والفروسية. . . في XIX, Der Islam ص ٤٩ ـ ٥٢.

(٢٤٤) هـ. ريتر في Der Islam، ١٩٣٩، ص ٣٦ ـ ٤٦.

(٢٤٥) على خطى الأوائل، في كويرولو ارماجاني، ١٩٥٣.

(٢٤٦) حول هذا الانتشار، فر. تشنر، سيورن دي. . . . .، المؤتمر الثالث عشر للمستشرقين، استنبول، ١٩٥٣، ونيكيتين، صفوة الصفا [الصفوة؟] في النشرة الإسلامية J-A، ١٩٥٧، ٣٩٣ وما يليها (مع إحالات بتروشيفسكي، العلاقات الفيودالية في أذربيجان، ص ٤٦، ٦٦).

الكتب التي تكلمنا عنها أعلاه[٢٤٧]، فان تصرفهم يشبه، بوجه عام، وبدون أدنى شك، تصرف العيارين السابقين واللاحقين للناصر. ونحن نتعرف عليهم في آسيا الصغرى سنداً لبعض الروايات التي ذكرها مؤرخو الوقائع في القرن السابع/الثالث عشر، وللصورة الحماسية التي أعطاها عنهم ابن بطوطة حوالي سنة ٧٣٠/١٣٣٠[٢٤٨]. ولبعض الوثائق الأخرى يبدو واضحاً أنهم فتيةٌ من أوساط شعبية مدينية[٢٤٩]، يحكمهم أعيان ذوو نوع من الثقافة المتأثرة بالصوفية، ويمتلكون أماكن مشتركة، يمارسون فيها فضائل التضامن الموروثة والضيافة[٢٥٠]، ولكنهم يعرفون بذات المقدار أيضاً، وبوعي تام، كيف يتصدون بالقوة للسلطات العامة[٢٥١]، مع ارتباطهم مع ذلك بالسلطات المحلية طالما هي قائمة، في مقاومة الغازي المغولي أو مقاومة المخلين بالنظام من تركمان الأرياف[٢٥٢]. ثم خلال الضياع السياسي في القرن الرابع عشر، استطاعوا بصورة استثنائية أن يحلّوا محل هذه السلطات عند فشلها (أنقره؟)[٢٥٣]. هنا ربما نقصت النشاطات «الرياضيّة» للفتوة التقليدية، وتوحي بعض الخصوصيات المتعلقة بالثياب، وبعض عادات السلوك بتقارب ممكن مع أسلاك الدراويش الشعبيين التي انتظمت في ذات الحقبة[٢٥٤]؛ ورغم ذلك وبوجه عام، يوحي بعض الازدهار الذي سببته الظروف والذي حصل للفتوة على أرض آسيا الصغرى بوجه

---

(٢٤٧) العديد منهم نشِرَ في النشرة التي سبق ذكرها لعبدولك غولبيناري (أعلاه رقم ٣٥). حول التماهي المحتمل للمؤلِفِين، كلود كاهن، على خطى... ص ٨٦.

(٢٤٨) معلوماته الأثمن موجودة في طبعة ديفسرميري، II، ص ٢٦٠ وما يليها، بشأن انطاليا ولاديك.

(٢٤٩) هم ذاتهم الذين انبثق عنهم كتاب سلجوقنامه الغفل من اسم المؤلف والذي نشره فريداوزلوك، الذي يهتم كثيراً باخيلار قونيه.

(٢٥٠) ان هذه الفضائل هي بالطبع التي اجتذبت بشكل خاص ابن بطوطة.

(٢٥١) افلاكي ـ هيوارت، القديسون الدراويش الدوارين، II، ص ٣٠٦ ـ ٣٠٨.

(٢٥٢) على خطى... ص ٨٨ وما يليها.

(٢٥٣) مراجع أو إحالات في تشنر، الفتوة، ١٩٥٦، ص ١٤٩، رقم ١ (بصورة خاصة مُدونةً).

(٢٥٤) لبس قلنسوة شبيهة بقلنسوة البكتاشيين. حول هذا الاطار، كوبرولو، أصول الامبراطورية العثمانية، باريس ١٩٣٧.

خاص، بأن الوظيفة الاجتماعية تقع دائماً وتماماً ضمن خط الفتوة العراقية/ الإيرانية السابقة(٢٥٥).

إلا أنه حول هذه النقطة المهمة ربما يوجد تطور أو أصالة. وإذا لم يوجد حتى الآن، في تواريخ وقائع القرن الثالث عشر [الميلادي]، ولا في كتب الفتوة النظرية، أي شيء يوحي بالانقسام المهني بين الأخيّان، في النصف الأول من القرن الرابع عشر، إلا أن ابن بطوطة بنفسه يفيد عن وجود مثل هذا الانقسام في آسيا الوسطى (وكذلك في أصفهان وشيراز، إنما دون أن يضعه هنا، ضمن إطار علاقة صريحة بالفتوة)(٢٥٦). إن أعضاء التنظيم موزعون بحسب الحرف، وعدا عن ذلك توجد مجموعة خاصة من «الشبان» العُزُب. في أيام الإمبراطورية العثمانية، حيث ذوى اسمُ ومؤسسةُ «الأخيان» بالذات، وجِدَ بالمقابلِ نمو كبير للتنظيم المهني، وفي التجمعات المهنية المعروفة تماماً في اسطنبول، مثلاً، كانت بعض المذاهب، وسلاسل المعلمين، الخ. على علاقة أكيدة بالفتوة. ولكن من التهور الاستدلال من وجود بعض السمات في التجمعات المهنية المتأخرة، على وجود هذه السمات ذاتها في الفتوة القديمة. ونستمر أيضاً في الخطأ بشكل خاص، على ما يبدو لي، إن نحن عزونا إلى هذه الفتوة بنيةً مهنية لا يوحي بها أي نص معاصر لها. وإذا ما حدث فيها بعد تطور، فإن الأمر يتعلق ـ الى حين تيسر معلومات أوسع ـ بحقبة جديدة من غير المفيد ـ بالنسبة الى غرضنا الحاضر ـ بل من الخطر حتى، الولوج فيها(٢٥٧).

* * *

(٢٥٥) حول الأخيان عموماً يراجع بشكل خاص تشنر في الموسوعة الاسلامية ٢. س.ل. تجب أيضاً مراجعة المعلم جودت، بشأن النصوص المنشودة: التربية في منازل أهل الحرف في القرن الثاني عشر حتى وقتنا الحاضر، اسطنبول، ١٣٥٠/ ١٩٤٢ (العنوان بالفرنسية والنص بالعربية).

(٢٥٦) إلى جانب المجموعات القائمة على الأساس المهني، يوضح ابن بطوطة انه يوجد هنا أيضاً تجمع أعيان بدون حرفة وتجمع للشبان العُزَّب.

(٢٥٧) حول هذه الحقبة، تشنر، الفتوة، ١٩٥٦، المقطع الأخير.

بعد أن وصلنا إلى نهاية تحليلنا للفتيان العيارين، كواقع اجتماعي، فإننا لا نريد إعطاء الانطباع بأننا نَقْصرُ على نشاطهم نشاطَ الحياة المدينية في البلاد الإسلامية الشرقية. من المؤكد أنهم لا يشكلون كلَّ السكان المدنيين، حتى ولو في الأوساط الشعبية تقريباً. ولكن الشيء الذي نأمل بأن نكون قد أوحيناه هو أنهم لم يشكلوا فيها كذلك نوعاً من الجسم الشاذ اللامبالي، بل شكلوا جزءاً متمماً مندمجاً في بنيتها الاجتماعية، وأنَّهم كانوا إذاً على صلةٍ ما عضويةٍ فعليةٍ بمجمل هذه البنية. هذه الصلة على ما يبدو يمكن ان ترتدي شكلين يتعارضان، في اللحظات القصوى، ولكنهما في أكثر الأحيان مضطران قليلاً إلى التعايش معاً. نحن لا نستطيع هنا القيام بدراسة أخرى، معقدةٍ جداً، لدور الأتباع في التاريخ المديني. من المؤكد أن الأعيان لهم أتباع وموالي، ليسوا هم الموالي الأولون، ولكنهم عدا عن العتقاء، يتألفون من كل من له مصلحة مادية أو أية رابطة أخرى تجعله من الأتباع (أو المتعلقين). إن عصبيات العيارين قد لا تكون ذات أثر في هؤلاء الموالي والأتباع، ولكنها تجسد فقط، في مواجهة المحظوظين في النظام، معارضة المُعْدَمين. ولكن في أغلب الأحيان أيضاً، نراهم على اتصالٍ ما بالأعيان. وهل من شيء أكثر بساطة، في هذا الشأن. وأكمل تشريفاً بذات الوقت، بالنسبة الى العين الذي يفتش عن الموالي والأتباع، من أن ينتسب إلى مُنظمة فتوةٍ يجعلُها تَفَوُّقُ ثروته، في التنظيم الجماعي الحياتي، مَدِيْنَةً له بالضرورة. ويجعلها رديفاً له بدون دناءة؟ بالطبع إن مطلق عين لم يكن ليهتم، بالمقابل، بهذه الفتوة، لو لم تشكل بذاتها قوةً.

هل كان هناك ما يعادل الأحداث أو الفتيان في مصر ما قبل الأيوبيين، وبالإجمال، في الغرب الإسلامي؟ يجب علي الاعتراف، بشرفٍ وأمانةٍ، بأني لم أقم فيها باستقصاءٍ واسع، ولكني إن لم أقم به، فما ذاك فقط لأن هذا المجال ليس بالتأكيد مألوفاً لدي كما هو عليه الشرق، بل أيضاً لأنه لا شيء في تواريخ الوقائع، التي وقعت تحت نظري، ولا في مؤلفات المتخصصين الأعظم والأهم، دعاني إلى ذلك بشكل صريح واضح، لا شيء مما ذُكِر فيها يُذكِّر بالفتوة؛ وحتى الشرطة لم تبدُ لي أنها أخذت شكل الأحداث أو أي شيء مماثل لهم، ولا أنها

انبثقت عن أي منشأ آخرَ مهما كان. بالتأكيد، إن تعميم التناقض يؤدي بدون شك إلى تجاوز الواقع، ولكن التمسك بالتفحص النوعي الذاتي لهذين النمطين من التنظيمات، يحملني، بحسب ما يبدو لي، على القول بأحقية وجود هذا التناقض. إني أعلم جيداً أن ابن بطوطة(٢٥٨) يقول إن من يسمونهم في العراق **بالشطار** يعادلون من يسميهم المغاربة **بالصقور**؛ ولكنه يقول ذلك في سياقٍ يُذَكِّرُ، بدون زيادة ولا نقصان، بتنظيمات قطاع الطرق، كما هو جارٍ، حتماً، في كل بلد، وفضلاً عن ذلك، إن النصوص الغربية لا تعير أية أهمية مهما كانت لمثل هؤلاء الصقور.

نحن نفترض إذاً أنه يوجد مجال ـ الشام والجزيرة ـ ازدَهَرَ فيه **الأحداثُ**؛ ويوجد مجال آخر ـ العراق وكل بلدان الحضارة الإيرانية ـ حيث نما فيها **العيارون** ونمت فيها **الفتوة**؛ وأنه يوجد أخيراً مجال ثالث ـ مصر قبل التأثيرات الإيرانية، وكل «الغرب» ـ الذي لم يعرف لا هؤلاء ولا أولئك. كيف يمكن تفسير هذه الفروقات؟ إن نحن انتبهنا إلى أن الحدود بين مجال الفتيان ومجال الأحداث تتطابق، تقريباً، مع حدود الإمبراطورية الرومانية ـ البيزنطية وحدود الإمبراطورية الإيرانية الساسانية؛ وإن نحن تذكرنا أنه في داخل الإمبراطورية الرومانية كان للشام ولمصر، بالتأكيد، من وجهة نظر المدن، أعرافٌ مختلفة جداً، وأن الغرب، المختلف بدوره أيضاً، كان فضلاً عن ذلك، خاضعاً قبل الفتح العربي، للجرمان، فإنه بالإمكان عقلانياً تقديم الفرضية التي مفادها أنه، مهما كان التطور الإسلامي في المؤسسات، فإننا منذ البداية نواجه تراثاً قديماً مختلفاً، وليس مجلوباً إسلامياً مشتركاً، على كل لكي تأخذ هذه الفرضية نوعاً من التماسك، فإنه من الواجب أن نستطيع: إما إثبات وجود استمرارية بين الأزمنة السابقة على الإسلام والأزمنة الإسلامية في البلدان المدروسة، وإما اكتشاف نوع من التنظيم يشبه أحداثنا وفتياننا في البلدان التي لها الإرث القديم ذاته ولكنها نجت من الفتح العربي. وهنا تبدأ مصاعبنا. بالتأكيد قد يحدث أن

(٢٥٨) راجع رقم ٢٢٥.

يكون الاختصاصيون في هذه البلدان، لم يتسنَّ لهم الالتفات إلى هذه المسائل، فلم يكتشفوا في توثيقهم بعض النقاط التي تهمنا نحن؛ ولكننا وقد نَبَّهنَا تأملُ العالم الإسلامي إلى وعي هذه المسائل، نجد أننا على حق بأن نعود إليهم وأن نطرح عليهم السؤال وأن نأمل الاهتمام به. ومع ذلك، فقلما يكون من المعقول أن يفوتهم شيء يحتلُّ مكانةً واسعةً في مصادرهم، وليس من شأنهم أن تكون مصادرنا، بالنسبة إلى الساسانيين بشكل خاص، أكثر عدداً وأوفر بياناً مما هي.

وهذا ما يضطرنا، لهذه اللحظة فقط، إلى الاكتفاء ببعض الأفكار الواسعة جداً والمبهمة. إن التماثل الجزئي في عُرْفٍ أو عرفين محددين، معزولين عن كل سياق، كما هو حاصل لكل شعب بالضرورة، بخلال حقبتين من تاريخه، لا يسمح حتماً بالقول أن الجوانمردان الساسانيين هم استباق للفتيان المسلمين[٢٥٩]. لقد وُجدتْ في إيران القديمة، كما في الكثير من الحضارات الأخرى، «جمعياتُ اشخاص» وربما كانت لها فيها أهمية خاصة؛ ولكنها ـ عدا عن أنها تبدو معروفة بشكل خاص في الحقب القديمة ـ تبدو وكأنَّ لها سمة تعبدية أو ارستقراطية وأنها لا تدين بشيء إلى المجتمع المديني الأكثر جدةً؛ وإذا كان هناك تسلسل منها إلى تنظيمات لاحقة في المدن، فلا شيء يسمح بتخيل شيء من هذا القبيل[٢٦٠]. إن العالِمَ بالإسلاميات لا يستطيع إلا افتراض ذلك. ولكنه يوشك أن يكون هو الذي ينادي بما يفترض ويعلّمه فرضياً، للعالم بالإيرانيات القديمة، وليس العكس كما يقضي به التعقل. وكما هو حال قسم غير يسير مما نعتقد أننا نعرفه عن فارس الساسانية.

إننا في الظاهر أقلُّ غبناً بقليل فيما خصَّ مقارنة الأحداث السوريين بالعالم الروماني ـ البيزنطي. لا ينقص العصور الكلاسيكية لا تجمعات «الشبان» ولا

(٢٥٩) تشنر، الفتوة، ١٣٣، يكشف، بحق، ان شارة السراويل لا يمكن أن تكون إلا ذات منشأ إيراني، لا عرَبي؛ ولكن بالضبط لأن السراويل هي ايرانية، فانها لا توجهنا نحو تجمع خصوصي يشبهه فتياتنا.

(٢٦٠) ڤيكندر، در آريش، مانّربند، لاند، ١٩٣٨.

الميليشيات المدنيـة، وهؤلاء وأولئك يتـطابقون في بعض الأحيـان(٢٦١). ولكن لما كان يوجد ثلاثة أو أربعة قرون من الثغرات بين الإشارات الأخيرة المتوفرة لدينـا عنها (ربما بسبب قلة المصادر بعد جوستينيان، القـرن السادس)، وأوائـل ظهور الأحداث الشاميين، في بعض النصوص، فإن القول بـوجود استمـراريةٍ سـابقة عـلى التجربـة مستحيل الإثبـات: ربما استـطاعت القرائن المتقـاربة العمـل على إعادة إبراز مؤسسات متقاربـة، ويجب أن لا ننسى ميل الحكـومة البيـزنطيـة، في مطلع الفتح العربي، في كل مكان إلى تقليص أدوات الاستقلال الـذاتي البلدي الممكنـة. في السنـوات الأخـيرة من العـالم القــديم وفي بيــزنــطة، أصبحت الميليشيــات، ودون أن نستثني منهـا، ربمـا، الأنــواع الأخـرى من الشرطــة المتخصصة (الحراس الليليون الخ . . .)، بكل حيٍ غالباً، وقد تحولت، على ما يبدو إلى هذه العُصَب الحيـة، المشاغبـة «عُصْبات السـيرك» (من اسمها الحقيقي في البلدان الإغريقية: الـدِيْمات [= المقـاطعات](*)، التي جعلتهـا شهيرةً وقـائعُ القسطنطينية التي لا تُنْسى. والآن أصبح من الثابت الأكيد أنه، إذا كان الجانب الأكثر بروزاً، وفي أغلب الأحيان جذباً في نشاط هذه العصبات يقوم على تـنـظيم ألعاب السيرك، التي كـانت تَهْوِسُ الجماهيرَ، وكـانت تشكل إنجـازاً للمصلحة العامة، فقد كانت تمثل أيضاً ميليشيـات حقيقية تقـوم، بشكل أوسـع، بمجمل وظـائف النظام العـام، وأنها عدا عن ذلـك كانت تعـرف، عن طـريق التمـرد الدموي عند اللزوم، كيف تملي على الحكام إرادتها وإرادة السكان الـذين كانـوا يـدعمونها. كـانت كلُّ «عصبـة» تمثل حيـاً أو مجموعـة أحياء. ولكنهـا كانت في

(٢٦١) هـ. آ. م. جونس، مدن الامبراطورية الرومـانية الشرقيـة، ١٩٣٧، ولذات المؤلف مقـال في مجموعة جمعية جان بـودان، VI، المدينـة، I الذي قـدم المرجعيـة حتى سنة ١٩٥٤. وتهمنـا بشكل خاص الدراسات حول انطاكية لـ ر. بروننغ، نشرة الدراسـات الرومـانية، ١٩٥٣، ج. حداد، مظاهر من الحياة الاجتماعية في انطاكية في الحقبة الهلنستيه والرومانيـة، ١٩٤٩، والأطروحتان الحديثتان، ل پيتي ول. هـارمانـد؛ وأيضاً دفـرييس، بطريـركية انـطاكية حتى القرن السابـع. اني أترك جـانبـاً وعن قصـد الدراسـات حول العصـور القديمـة الكلاسيكيـة الخالصة، البعيدة جداً عن زمننا، ولكنها تقدم مقاربات غنية مع ذلك بالايحاءات.

(*) قاموس وبستر الكبير جعل الديم = ١) كونونة ٢) مُقاطعة في حين ان السياق هنا يجعلها عصبة او جماعة او حزب (المترجم).

الوقت ذاته تشكل الأوساط الاجتماعية المسيطرة في هذه الأحياء؛ وكانت مقسومة في كل مكان إلى معسكرين وحيدين بالذات، كانا يتصارعان في أغلب الأحيان صراعاً عنيفاً بين الأحياء وبين الطبقات بآنٍ واحد.(٢٦٢). على كل، إذا كانت هذه العصبات، لحظة الفتح العربي قد كانت موجودة في الإسكندرية كما في القسطنطينية(٢٦٣)، فإن الحكومة البيزنطية، قد منعت في القرن السادس ألعاب السيرك، التي تنظر إليها الكنيسة بريبة والتي كانت مناسبة لمظاهرات معادية للحكومة(٢٦٤)، ونحن لا نستطيع أن نعرف ماذا بقي من العُصبات في أنطاكية بعد كوارث الحرب الفارسية. في الإسكندرية، التي لا يعرف تاريخها تحت السيطرة الإسلامية بشكلٍ كامل، لا يبدو حتى الآن وبعد خضوع المدينة النهائي لعمرو [بن العاص] أن العصبات أو الأحزاب، التي أيده واحد منها، قد سُمِعَ لها صوت بعده، وبشكلها القديم في جميع الأحوال(٢٦٥). وعلى كل حال، لم نجد في أي مكان للأحداث أي تقسيم ثنائي ـ التخريب من نمط العصبات البيزنطية؛ جل ما في الأمر، أنه بالإمكان الظن أن إحدى العصبتين كانت تمثل عموماً الأرستقراطية المرتبطة بنظام الحكم البيزنطي، وأن الفتح العربي، على أثر نفي أو موت قادتها، لم يسمح إلا ببقاء العصبة الأخرى؛

(٢٦٢) مرجعية غنية تبدأ بشكل خاص بترجمة مقال قديم سنة ١٩٣٦ في بيزانسيون (إنما باللغة الكرواتية) للمؤلف مانوجلوفيش مقاطعات (مناطق = أحياء) القسطنطينية، يراجع خاصة ر. ماريك، مدة بقاء حكم الأحزاب الشعبية. في نشرة الأكاديمية الملكية البلجيكية، صف الآداب، ١٩٤٩/١ ص ٦٤ ـ ٧٤، دراسات ي. جوسنس، في بيزانسيون، ١٩٣٦ وفز. دفورنيك، في بيزنطينا ـ ميتابيز نطينا، I، ١٩٤٦، ودراسات المتخصصين في البيزنطينيات الروسية التي استعرضها وراجعها ن. بيغوليفسكايا في ڤيزيتّسكيّ ڤريمنّيك، ١٩٥٥.

(٢٦٣) جان دي نيكيو في ملاحظات ومقتطفات من مخطوطات المكتبة الوطنية XXIX، ١٨٨٣، ص ٤٩١، ٥٤٠، ٥٦٨، ٥٧٠، ٥٧٧ (؟) ٥٨٥ (؟).

(٢٦٤) يراجع خصوصاً، في أماكن متعددة، مقالة جان ديبّر. حول العصبات أو الفرق في آسيا الصغرى، هـ. غريغوار، المدونات اليونانية المسيحية حول آسيا الصغرى، ١١٣ مكرر ومثلث، ١١٤ مكرر حتى مخمس، ٣١١.

(٢٦٥) لا يوجد شيء بشأنها في تاريخ بطاركة الاسكندرية، وهو المؤلف الوحيد عن الحقبة الإسلامية المدون في المدينة، وعند وقوع الحوادث (الوقائع) تقريباً. وفي القسطنطينية أيضاً، تلاشت العصبات بعد القرن السابع.

ولكننا نسبح هنا في الفرضية الخالصة، ومن البديهي الاعتقاد أن المدينة المسلمة، كانت لها، هي أيضاً انقساماتها بين الأحياء وبين الطبقات، انقساماتٌ ربما بررت إعادة التقسيم. الحق يقال إن ثنائية العصبات، وصراع الأحياء والطبقات، والعلاقة بين النشاطات السياسية والاتحادات «الرياضية»، كل هذا يقرِّبنا من الفتيان الإيرانيين، دون أن يتخذ كلَّ سماتهم، أكثر مما يقرِّبنا من الأحداث السوريين؛ ولكننا نجهل بالكامل، عن المدن الساسانية، ما إذا كان قد وجد فيها أي نوع من التقسيمات الإدارية البيزنطية(٢٦٦).

تكلمنا عن ميل الحكومة البيزنطية إلى تقليص الأجهزة التي من شأنها العمل على الاستقلال الذاتي المحتمل للمدن. فابتداءً من هراقليوس خاصة، ومن «الحرب الفارسية»، ثم من تدفق السلافيين في الشمال، وتدفق العرب في الجنوب، أصبح انتظام الإمبراطورية العام مضطرباً، وإن بشكل متفاوت السرعة والشمول تبعاً للمناطق، بفعل إقرار نظام المناطق [أي التقسيمات الإدارية] الذي أطلق اليد في إدارة كل ولايةٍ ومركزها أيضاً إلى القائد، المخطط الإستراتيجي، المكلف بقيادة الجيش المتمركز في هذه الولاية وبالأمن العسكري فيها في حالة الحرب(٢٦٧). ولكن، في الوقت ذاته الذي انتصر فيه هذا التيار في المناطق الحيوية فعلاً من الإمبراطورية، قام تيار معاكس في بعض المناطق البعيدة عن المركز، مثل إيطاليا. هنا أدى عجز الحكومة البيزنطية عن تأمين الدفاع عن البلد في مواجهة الحشود المتتالية من المهاجمين الجرمان - في وقت كانت كل القوى المتاحة لها مجندة في الشرق - إلى اضطرارها إلى السماح واقعاً، بل وإلى تشجيع السكان لكي يكوِّنوا بأنفسهم في المواقع المحصنة خاصة، ميليشياتٍ أهليةً للمقاومة المحلية؛ ويدخل فيها في الواقع، وبشكل خاص الشبان من عائلاتٍ ميسورةٍ بشكل كافٍ حتى يتمكنوا من التدرب على السلاح وحتى يتمكنوا من دفع نفقات الحد الأدنى من التجهيز. وبالطبع، لقد توصلوا بسرعة

(٢٦٦) ن. بيغوليفسكايا، مذكورة من قبل.

(٢٦٧) المرجعية في اوستروغورسكي، Geschichte ط ٢، ١٩٥٢ (أو ترجمة فرنسية ١٩٥٤)، ص ٧٨، ١٠٨، الخ.

في المدن، إلى تشكيل هيئة اجتماعية مهمة تستطيع بآنٍ واحدٍ أن تُبْرِزَ وجودَها بمعارضة ما تبقى من سلطات مركزية كما بمقاومة المجتاحين الأجانب. وسوف نعود فيما بعد إلى ذكر دور هذه الميليشيات النظامية (milites) في التطور اللاحق(٢٦٨). والشيء الثابتُ والأكيدُ الوجودِ في إيطاليا، أنه لا شيء يمنع من تخيل إمكانية وجود أثر منه في غيرها، متداخلاً بشكلٍ ما في المؤسسات المدنية القديمة. وهذا معلوم في الشرق بالنسبة إلى سيرينا وإلى كيرسون(٢٦٩)، وبعض المدن الأخرى، رغم أن مدة وجود الميليشيات المتكونة في مواجهة خطر مؤقت يعتبر هنا أقل وثوقاً، بسبب عدم كفاية المصادر. ويمكن مع ذلك، على ما يبدو، القبول بنوع من إعادة عسكرة الأهالي المدينيين. في السلوك الذاتي داخل المدن يوجد تشابُهٌ بَيِّنٌ بين الميليشيات النظامية وبين الأحداث. نحن لا نريد هنا الإيحاء لا بالتماهي الكامل ولا بالتسلسل. ولكن التشارك الجزئي في الجو، والحاجات والوسائل ربما بعث في بعض المدن النصف بيزنطية المتأخرة من جهة، وفي بعض المدن الإسلامية من جهة أخرى التي احتفظت ببعض الذكريات منها، وببعض العادات الموروثة، بولادةٍ أو بتنميةٍ متوازيتين لمؤسسات هي في الواقع متقاربة.

يجب علينا أن نقر بالواقع الذي يمليه العقل: في الحالة الراهنة من توثيقنا، قلما يبدو البحث عن التسلسل مثمراً. وهذا التوثيق حتى ولو أصبح أفضل، فإنه لا يمكن أن يشتمل على تأبيد مؤسسة من زمن إلى آخر، ولا على تأثير الماضي في الحاضر إلا بمقدار ما يكون فيهما من مقتضيات ومن وسائل متقاربة. والشيء الذي يبدو عندئذ الأقرب إلى الواقع هو أن نقارب السمات الأساسية التطورية بين المدن الإسلامية ومدن البلدان المجاورة، ذات التراث القديم

---

(٢٦٨) انه لمن المستحيل بالطبع ان نورد هنا، وبحجة هذه الأسطر القليلة، المرجعية الضخمة حول المسألة؛ فالأساسي منها قد سبق ووجد في اكزارشات دي رافِينّ لـ ش. ديهل، وتاريخ ايطاليا لـ ي. ستين. وبالنسبة إلى حقبة متأخرة قليلاً، هناك رغيّ، ايطاليا البيزنطية، والتآليف الكبرى في التاريخ الايطالي أمثال ستوريا ديطاليا II، ايطاليا الفيودالية ل. ك. مور) أو تاريخ المدن الكبرى (روما، ميلانو).

(٢٦٩) لـ برهيه، العالم البيزنطي، II، ص ٢٠٨.

المشترك، ثم، ضمن الإطار المرسوم هكذا، أن ننظر ما هي الوظيفة التي تقوم بها المؤسسة، أو التنظيم الذي نريد أن نتكلم عنه.

نحن اقترحنا أن أحد عناصر أهمية الفتيان والأحداث يكمن في وجود استقلال ذاتي ـ أو لنقل بصورة ألين، في خصوصية نوعيّة واعية ـ للمدن في مواجهة الأمراء أو الأنظمة العسكرية التي يشعر الناس أكثر فأكثر وبحق أنها غريبة عن السكان المحليين، بل وغريبة تماماً عن ذات عرقية البلد بأكمله. ومن الإشارات الدالة على هذه العقلية، على هذا التفاخر الضيق بالمحلة بـ «المئذنة» ما يكمن في تكاثر تواريخ المدن تكاثراً برز طيلة القرون الوسطى الإسلامية(٢٧٠). لا شك أن هذه التواريخ لا تصور دائماً الأمكنة ذاتها، ولا هي تستجيب من جهة أخرى للمقاصد ذاتها. والبعض منها ليست أكثر من قواميس «علماء» تعبر من جهة عن وعي فئويٍّ ضيق، وتستجيب من جهة أخرى لحاجة الرجال العملية الذين يرتكز علمهم وقراراتهم، في قسم كبير منها، وبالضرورة، على سابقيهم في المحلة بالذات حيث يعلّمون، وعلى «المدرسة»، بالمعنى الواسع، العارية من الأصالة السائدة في هذه المحلة. وبالمقابل إنه لمن الصحيح الأكيد، إلى جانب هذه الكثرة من العلماء، وإلى جانب عدد لا بأس به من الشعراء، وعدد قليل من رجال «السياسة»، المأتي على ذكرهم بإيجازٍ كلّي، من العبث البحث فيهم، في هذا المجتمع الذي تحتل فيه التجارة مع ذلك دوراً ملحوظاً جداً، عن أية إشارة إلى مطلق تاجر، ما لم يكن هو، بعد أن كوّن ثروته، قد سعى إلى «تحصيل العلم» متأخراً. ولكن تحت ذات العنوان «تاريخ» هذه المدينة أو تلك، يُوجد مؤرخون سبق لهم أن وسعوا أفقهم، دون الخروج عن شكل القاموس، بحيث شمل كل ما شكّل تاريخ المدينة، على الأقل كما يتبدى من هذا «التاريخ» المقتصر على الوقائع، مع استعمال المواد الأولية ذاتها إنما بتفصيل أوسع. ذلك هو حال البغية الحلبية لـ كمال الدين ابن العديم التي

---

(٢٧٠) الجدول في السخاوي، مذكور عند فر. روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، الطبعة الإنجليزية، ص ٣٨١ وما يليها.

بُـدِيءَ منذ عهـد وشيك بتقـديرهـا واستغلالهـا[٢٧١]. ويُوجـد مثلهـا أخـريـات، وبصورة أخص ربما في إيران، تخلت عن شكل القاموس، لتكون وصفاً حقيقيـاً للمدينة أركيولوجيا وعرقياً وإدارياً، الخ: فليُنظر إلى تاريخ بخارى أو إلى القسم المدهش المحفوظ من تـاريخ قم المكتشف حـديثاً[٢٧٢]. ومنهـا أخيراً مـا يشكـل تاريخاً خالصاً للوقائع المدينية، مثل تاريخ دمشق لأبن القلانسي، أو، إنما بقياس أصغر، تاريـخ حلب لأبن العديم (الـزبدة): كي لا نتكلم عن تـواريخ أقـدم لمكة أو لبغداد اللتـين تخرج بهـما مكانتهـما ودورهما بـالضرورة من إطار تـاريخهما البلدي الخالص، بالتأكيد إن الحـد لا يبدو دائـماً واضحاً، ولا مـرسومـاً بصورة قصريـة فيما بـين أمثال هـذه التواريـخ والتواريـخ التي تعبر بصـورة أوسع، من خلال تاريخ مقاطعةٍ ما أو بلدٍ مـا، عن خصوصيـة إقليمية أو وطنيـة: وفي هذا الشأن من البين الواضح أن نرى أن الخصوصية تبرز أدبياً أيضاً، وربما عند هذه المـرتبة بشكـل خاص؛ فبعـد عدة قـرون، وبعد الأمثلة الأولى (القـرن الحادي عشر)، قلما وجدت مدينة لم يكن لها تاريخها الخاص أو قاموسها المعني بعلمائها. وكلها، الأصغر مثل الأوسع والأشمل، تبدأ بفصول تمتدح الصفـات الجغرافيـة للمدينة والأحاديث الصحيحة أو الكاذبة المتعلقـة بها، والمميـزات العظيمـة التي تمتاز بها، وتمجد، حتى ولو كـانت الصيغ مقـولبة، شرف الانتـماء إليها. إن أي بلد مسيحي، بـاستثناء إيـطاليـا «الكـومـونيـة» فيـما بعـد، لم تعـرف مثـل هـذا الازدهار، ويجب تماماً أن يكون لهذا معنىً.

كمدينة تطمح تماماً إلى الاستقلال، لا يوجد بالـطبع إلا حـالات استثنائيـة جداً، مثل حالة السلالات المنبثقة عن القضـاة التي تكلمنا عنهـا، والتي تحولت فضلاً عن ذلك وبسرعة إلى ولايات عـادية من النمط الاقليمي. ولكن حـالات الاستقلال داخل الولايات الحامية هي أكثر ندرة، كما أنها أيضاً ذات سمـة، في

---

(٢٧١) سامي الدهان جعل الأمل بطبعها مأمولاً. (وقد نشرها سزكين في معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية بفرانكفورت عـام ١٩٨٩ عن المخطوطـة بالأوفست في عشر مجلدات. ويتحـدّث سهيل زكّار عن نشرها محقّقةً منذ سنوات).

(٢٧٢) حسن بن محمد القمي، تاريخ قم، طبعة جلال الدين الطهراني، ١٩٣٤.

أغلب الأحيان خصوصية، غير قابلة للتعميم على بقية العالم الإسلامي.

ويُقَدِّم لنا نمطٌ أوّل في إسبانيا الأموية: هذا النوع من الجمهورية التجارية البحرية غير المذهبية الذي شكلته پيشينا، بالقرب من المريَّة الحديثة(٢٧٣). من الممكن أن نعثر على وقائع مشابهة، إن عرفنا تاريخها بصورة أفضل، في موانىء الخليج الفارسي، مثل سيراف أو كيش فيما بعد اللتين قلّما تهتم لهما ظاهراً السلطات الإيرانية، حتى لا نتكلم عن المستعمرات التجارية في المحيط الهندي وفي الصين التي تسُدُّ احتياجاتٍ أخرى.

هناك نمط آخر نجده في المغرب الشرقي ابتداءً من الاجتياح الهلالي، وربما يقربنا من مكة محمد الشابِ. وتتولى مجالس الشورى إدارة بعض المدن، تحت إمرة زعيم أو رئيس، ضمن إطار حماية دولة مجاورة؛ ويرتبط الأعيان، الميالون نوعاً ما إلى الوراثة، والذين يؤلفون هذه المجالس، بالتنظيم المجاور للقبائل التي تشكلُ المدينةُ نقطةَ تجمعها؛ وربما ينوجد فيها من جهة أخرى تراثٌ قديمٌ بربريٌ من ذات المستوى. وتوجد في بعض الأحيان أيضاً أحزاب يمزق بعضها بعضاً. ومن أجل تضليل الحزب الأول، وفي الوقت ذاته من أجل الاحتماءِ من البدو، قد يقوم الحزب الآخر بالاستعانة، كما فعل بنو ورد في بيزرت ـ بواحد من «قطاع الطرق»(٢٧٤). هنا أيضاً قد يحدث أن نعثر على حالات مماثلة الى حدٍ ما حول محيط شبه جزيرة العرب، في اليمن وفي عُمان، ويوجد واحد منها، ضمن إطار مختلف، في مستعمرة حدودية عسكرية باقية من النمط القبلي البدائي، هي مستعمرة «باب الأبواب» في القوقاس التي جاء مينورسكي فنبش تاريخها(٢٧٥). وهناك مستعمرات أخرى للغزاة ذات تجييش مختلف، مثل تارس،

---

(٢٧٣) ليفي ثروفنسال، تاريخ اسبانيا المسلمة، I، ص ٣٤٨.

(٢٧٤) إن التوثيق بهذا الشأن، مقدم بصورة شبه حصرية، وبصورة متأخرة، من قبل ابن خلدون، وقد استثمره ج. مارسيه، العرب في بلاد البربر في القرن الحادي عشر حتى القرن الرابع عشر. وهـ. ر. ادريس الزيريون (أطروحة في السوربون، ١٩٥٩).

(٢٧٥) ڤل. مينورسكي، تاريخ شروان ودربند ١٩٥٨.

تقدم حالة مختلفة قليلاً(٢٧٦). هذه الدلالات الافتراضية والمبهمة ليس لها غاية إلا الإيحاء بالقطاف المحتمل، بدلاً من الانبهار أمام التاريخ المرئي للعواصم، فتجرى محاولة وضع جردة إحصائية بالقضايا المحلية: ولن نستبق النتائج، ولكن الطريقة المعاكسة بذاتها تنبىء حتماً عنها.

في الأعمق من العالم الاسلامي المنتظم، وبصورة طبيعية أكثر، يبدو تاريخ الوقائع مزروعاً بحركات التمرد التي لا تعرض إلا بصورة استثنائية كحركات تمرد نوعية في المدن (مثاله حمص أيام مروان الثاني)، بل تعرض عموماً وكأنها عصيان زعماء عسكريين أو قبليين، وإن كانت مع ذلك تحدث داخل أسوار المدن، والتي عندما ننظر إلى الوتيرة التي تتكرر فيها في بعض المدن المفردة بالذات، مثل البصرة(٢٧٧)، فلا يمكننا مع ذلك إلا أن نقول لأنفسنا إن السكان المدينيين كانوا يشجعونها بعض التشجيع. وربما تقدم الدراسة المنهجية للتمردات بعض المعلومات حولها.

سوف لن نعرض أنفسنا للاتهام بالمبالغة. كانت الغالبية العظمى من المدن الإسلامية مندمجة في دولة إسلامية. وأكثرها ضخامة لها حاميتها، وكلها تتبع في مطلق الأحوال حاكم الولاية الذي يرسل عماله، خاصة العمال الضرائبيين، وكلها أخيراً تطبق شريعة الإسلام العامة. كل هذا معلوم ومفهوم.

ولكن المفهوم أيضاً ما سوف نضعه مع ذلك أيضاً تحت الأنظار. فالرئيس، وهو عين من أعيان البلد المحليين هو في الواقع سيد لكل ما يتعلق بالنظام العام. والقاضي بذاته، هو عامل من عمال الدولة والشريعة من جهة، ولكنه يتحول فوق ذلك أيضاً إلى عين محلي، محاطٍ بالشهود أي بجسم مكونٍ مستخلص حصراً من بين أعاظم أعيان المدينة، وهو يشارك في العمليات القضائية والشبيهة بالقضائية الجارية، ككتابة العدل والوصاية... الخ، الأكثر

---

(٢٧٦) م كانار، بعض الملاحظات حول.. بغية الطلب... في حوليات معهد الدراسات الإسلامية في كلية الآداب في الجزائر، ١٩٥٧ ص ٤٦ وما يليها.

(٢٧٧) لا أتكلم عن حقبة المنطلقات، التي تعود أيضاً وكثيراً إلى التاريخ القبلي والعسكري، أكثر مما تعود إلى التاريخ المديني العادي.

التصاقاً بحياة الجميع. وهناك وظائف أخرى في المدينة. فالخطيب، مهما كان مأخوذاً من الأوساط الدينية، فهو لا يعدو أن يكون رجلاً من أهل المدينة. والمحتسب الذي لم نتكلم عنه، والذي لقي حظوة لدى الفقهاء رغم صفته البلدية، ومن بعدهم لدى المستشرقين[٢٧٨]، إذ عثروا على طريقةٍ يؤسلمونه بها، رغم أنه الوارث، باسم بعض الصلاحيات الأدبية تقريباً، لصاحب السوق في النصوص الأكثر قِدَماً[٢٧٩]؛ ليس المكان هنا مكان القيام بدراسة الانتقال من صاحب السوق الى المحتسب، هذه الدراسة التي لم تجر حتى الآن إلا بشكل غير كافٍ؛ ويبدو هذا الأخير في أغلب الأحيان على خلاف مع الرئيس، وإن وجود أحدهما يستبعد أحياناً وجود الآخر، ولكن هذا يقتضي القيام باستقصاء.

بالطبع هناك الضريبة، والمكوس وهما من الدولة وللدولة. ومع ذلك يبدو أن المدينة الأقل استقلالاً تحتفظ بنوع من الوجود الجماعي، على الأقل وجود أعيانها، في المادة الضريبية. من المعروف، فعلاً أن التنظيم الضريبي الإسلامي، مثل التنظيم البيزنطي والساساني، يرتكز على المسؤولية التضامنية لسكان كل محلة أو وحدة ضريبية. بالتأكيد إن هذه الفكرة لا تقتضي بالضرورة مشاركة السكان في عمليات الطرح أو جباية الضريبة. وفي الظاهر كانت هناك حالات يُسْتَغنى فيها عن هذه المشاركة. ولكن وثيقتين رسميتين رائعتين جداً من قم[٢٨٠] تدلان على ان الأمر كان يجري بصورة مختلفة في الغالب. نحن نعرف أنه في مرات كثيرة، وعملاً بنظام كان يسمى القبالة، كان بعض الأعيان يقدمون لإدارة الضرائب، بالاتفاق مع المكلفين، بصورة سريعة المبلغ الذي يترتب على هؤلاء دفعه تدريجياً. وتدلنا وثائق قم على عملية أكثر تعقيداً؛ إنه الجهبذ، أي

---

(٢٧٨) يراجع أ. تيان، تاريخ المؤسسات القضائية، المجلد II، وج. مارسيه في نشرة جمعية جان بودان، المدينة، مجلد I. لم نأخذ بالحسبان كُتُب الحسبة بالذات المتوفرة لنا إلا بعد أن نتذكر أن أياً منها ليس سابقاً على نهاية القرن الثاني عشر.

(٢٧٩) قارن بأحكام السوق ليحي بن عمر (رجع إليه المؤلّف مخطوطاً. وقد طبع في الثمانينات بتحقيق فرحات الدشراوي).

(٢٨٠) تاريخ قم، ص ١٤٩ و١٥٣، ترجمة آن لامبتون، زعماء المقاطعات والفلاحون في فارس ص ٤٢ و٤٤.

المتخصص المكلف باستيفاء الضريبة لكي يتأكد من صحة العملة المدفوعة؛ وهنا يبدو جيداً أنه مسؤول أيضاً عن التسديد بالذات وعن صحته. ومهما يكن من أمر، المهم هنا، أننا نرى أعيان قم يجتمعون بناءً على طلب العامل (مأمور الضرائب) الخليفي من أجل أن ينتخبوا جهبذهم الذي لا يكون إذاً موظفاً معيناً من قبل الإدارة [المركزية]. سوف لن نبالغ، فليس بالإمكان الكلام عن إدارة ذاتية، حتى ولو كانت محصورة؛ ولكن توجد جماعة متضامنة، تنظر إليها السلطة المركزية على هذا الأساس، ولكنها أيضاً تلبي، إلى حدٍ ما، متطلبات الحكم بمبادرة ذاتية، في العمق، وبنفس الكيفية والأسلوب كانت الإمبراطورية الرومانية والإمبراطورية البيزنطية تتصرفان قبل الإسلام وإلى جانبه، مع وجود فارق بسيط ان هذا النظام كان فيهما مدموجاً في القانون، أما في الإسلام فكان عُرفاً مكرساً. إذ في هذا الشأن بدت الشريعة صامتة(٢٨١).

ويوجد أيضاً أكثر من ذلك قليلاً. إنه لعرف عام مفاده أن الضريبة المستوفاة من قبل عمال الدولة لا ترسل بتمامها إلى إدارة الضرائب؛ هناك أولاً تغطية النفقات المحلية؛ والصوافي وحدها توجه إلى بيت المال. ولكنها قاعدة أيضاً ان كل مقبوض ليس صالحاً لمطلق تخصيص. فالشرع يقضي بأن الزكاة يفترض بها مبدئياً أن تغذي مباشرة أعمال البر. في العرف كان هناك رسوم أخرى مخصصة، خاصة رسوم الحماية (الحراسة) لقوات الشرطة(٢٨٢). إن ما رأيناه عن الأحداث يدل، مهما كانت المعطيات غير واضحة، على تخصيص هذا النوع من الحماية ببعض المقبوضات المدينية الخالصة، حتى ولو كان عمال الضرائب الذين يجبونها هم من عمال الدولة العاديّين. مما يدل على وجود عنصرٍ ما من الموازنة البلدية.

وأخيراً، يجب النظر بشكل خاص في القرون الأولى، إلى حالة المدن ذات الكثافة السكانية غير المسلمة. فبالنسبة الى شؤونهم الداخلية، لا ترجع هذه

---

(٢٨١) الموسوعة الاسلامية مادة بيت المال.

(٢٨٢) كلود كاهن، ملاحظات حول تاريخ الحماية، في أمشاج ماسينيون، I.

الطوائف الى الشرع الإسلامي، بل لشريعتها الخاصة استمراراً لمؤسساتها السابقة على الفتح، نوعاً ما، تحت رعاية الإكليروس الخاص بكل منها.

إني مقتنع تماماً: بأن لا شيء من هذا يمكن أن يشكل «كومونة»، كما يجب، ولا مدينة قديمة. ولكن هذه المسألة ليست هي المسألة التي تشغلنا. إن المسألة التي تجب علينا الإجابة عليها هي التالية: **إن المدينة الإسلامية بوضعها الذي كانت عليه، كيف هي صورتها المتكونة خلال التطور العام للمدن في عصرها والتي يمكن مقارنتها بها، من حيث نوعيتها الخاصة أو من حيث استقلالها الذاتي؟**

في بادىء الأمر من أجل تعريف هذه الصورة، اعتقد أن الحيثيات التي سبقت تسمح لنا بأن نعارض المفهوم القائل بالمدن الملغاة مدنياً والمدموجة بدون أي شكل خاص بها في بنيةٍ دولةٍ بيروقراطيةٍ ومركزيةٍ. بالعكس، إن ما يلفت النظر هو القدرة على إثبات الذات لدى سكان مدينيين محليين في مواجهة نظام مركزي غريب شديد الغربة. وهذا الإثبات إن لم يتدون في الفقه فإنه قد تُرْجِمَ، رغم ذلك، ببعض المؤسسات أو الممارسات العملية.

عند هذا فلنخرج من النطاق الإسلامي ولنقارن. قد يقال لي إنه ليس بالإمكان مقارنة المدن الكبرى في مجتمع موغل في التمدُّين، بالمدن الصغيرة في بلاد ريفيةٍ بشكل خاص. هذا أكيد. إن القسطنطينية وحدها قابلة للمقارنة ـ (ولكن هذا الواقع يشكِلُ مع ذلك مقارنةً) ـ مع بغداد، أو فيما بعد مع القاهرة. ولكن هدفنا، هنا، ليس هو إجراء الموازنة بين المكانة التي تحتلها الحياة المدينية، بل المقارنة فيما بين المدن القائمة؛ فإذا لم نستطع مقارنة پافيا ببغداد، فلماذا لا نقارن نابولي بطرابلس في الشام؟ إن الفروقات بين المجتمعات المحيطة بها ـ والتي يجب أن لا ننساها ـ هل تستبعد كل حدٍّ للمقارنة؟ وأضيف، دون الرغبة في مقاربة المسألة الديمغرافية هنا، أنه يجب الحذر من بعض الخدع الرومانتيكية، وإني استشعر مع ذلك ـ حتى ولو تجَاوَزَتْ تكتلاتُ الناس في أغلب الأحيان ما تتطلبه الوظائف الاقتصادية ـ بعض القلق من احتساب سكان

مثل هذه المدن بمئات الألوف وحتى بالملايين في حين إننا نعرف في الأكثر، استهلاكها من البقول، وعدد منشآت الحمامات فيها (وكذلك أيضاً. . .؟). وعلى كل حال، إذا كان هناك من مدنٍ كبيرة، فإنه توجد مدن أقل ضخامة ومدن صغرى، يمكنها أن تسهل المقارنة.

لن ألح على المقارنة بين القسطنطينية وبغداد؛ مدينتان عاصمتان، وبالتالي شاذتان بالنسبة إلى الموضوع الذي يشغلنا هنا. نذكر على كل حال عرضاً أن الاضطرابات الشعبية في القسطنطينية كانت، كما في بغداد، خارجة عن التنظيم المهني المعروف فيهما تماماً، والذي احتفظ رغم التلطيفات، بتراث دولنة الإمبراطورية السفلى. والمدن الأخرى البيزنطية، خارج إيطاليا، مجهولة إلى درجة أننا قلما نجرؤ على التلفظ بكلمة عنها. نكرر الإشارة إلى التضامن المفروض عليها من ناحية الضرائب. نحن لا نعرف تماماً إلى أي مقدار بقي شيء من «المشيخة» التي مَزَجَتْ، في فجر حقبتنا، بالمسؤولية عن الضريبة دورَ مرسل الصكوك الكتابية المتعلقة بالحياة الاجتماعية (ينظر إلى الشهود). ربما بقي حياً «شيخ العَرَصة» (= آغورانوم)، الذي ظلّ حتى في الإمبراطورية السفلى، يراقب التجارة المحلية، والذي يعتبر صاحب السوق استمراراً وتتمةً له. والأسقف بالطبع له دور في الواقع كبير[٢٨٣]. من الاستقلال الذاتي البلدي، في الأراضي البيزنطية الخاصة، لم يبق شيء يذكر حتى مجيء القرن الرابع عشر، وبشكل غير كامل وفي ظروف جديدة.

ونظراً لعدم التمكن من قول المزيد عن مدن الشرق البيزنطية، فإننا نستطيع قول الكثير عن المدن الإيطالية، ومن بينها مدن الجنوب، الضعيفة في بيزنطيتها نوعاً ما[٢٨٤]. فقد ظلّ الميليشياويون حتى القرن الحادي عشر يلعبون فيها دوراً أساسياً؛ وكانوا يشكلون فيها ارستقراطية صغيرة مدينية، من ذات وسط «الحكام» (مجموع الرجال الذين يمارسون الوظائف العامة)، ويعارضون

(٢٨٣) ي. برهيه، العالم البيزنطي، II.
(٢٨٤) مرجع رقم ٢٦٨.

الأرستقراطية ـ مالكة الأراضي، التي كانت تتجه نحو الفيوداليسة (الاقطاعيـة)، والتي لم تكن بـذاتها مـدينية بشكـل مخصـوص. نحن نعلم اليـوم أنـه من هـذه الأوساط خرجت، انطلاقاً من القرن التاسع والعاشر، ضد الأمراء والأسـاقفة، والأسياد الفيوداليين بحسب الأحوال، حركات التمرد ذات النزعـة الاستقلاليـة والتي مهدت منذ زمن بعيد للتحرر البلدي. وبخلاف ما ظلَّ سائداً في الاعتقاد لمـدة طـويلة فـإن الحِـرَف، بمقـدار مـا استمـرت، غلـب عليهـا النمط الاداري الروماني، الذي كان سائداً أيضاً في الحقبة الأوتونية (القـرن العاشر)، أكـثر من نمط التكتـلات المهنية الكـومونيـة [نسبة الى كـومونـة]. ليسوا هـم الـذين أعدوا الاستقلال البلدي، بل إن هذا الانعتاق هو الذي خلق بـالعكس الظروف التي مكنت التكتلات المهنية من ان تزدهر؛ وتولّد الانعتاقُ من جهد الارستقـراطيات المحلية التي ليست منظمة على أسس مهنيـة[٢٨٥]. ولا يعني هذا أن أي تنـظيم في المجموعات الجزئية لم يكن مـوجوداً، فقـد وجد منهـا شيء؛ ولكنها لم تكن حتى ذلك الحين من نمط «الرفاقيات»، التي لم تكن لتتكون إلا بعـد ازدهار الحـرف، مـع كونها «مهنيـة ـ مختلطة»، بل كـانت أقرب إلى نمط «الأخـويات»، النصف ـ اجتـماعية والنصف دينيـة، والمتكـونـة أحيـانـاً بحسب الأحيـاء. في المـدن ذات الأبعاد، كانت الخلافات بين الأحياء كثيرة، ضاحية ضد قـرية، مـدينة سيـادية ضد مدينة أسقفية (وهذا يغطي في أغلب الأحيـان التميز السـابق)، الخ؛ كـما قامت نزاعات بين الأخويات. ان التوجه الاستقلالي كان في الغالب، في إيطاليا الجنوبية، حيث كانت السلطة الإمبراطـورية معـدومةً، تصـادرها عـائلة كبرى، توصلت الى تأسيس نوع من السلالة الملكية (آمالفي، والى حدٍ مشابهٍ نوعاً مـا، في الشمال، البندقيـة التي ظلت في فلك بيزنـطة ولم تكن كارولنجيّـة). إن تأثـير الأسقـف، إن لم يمكنه، كما يفعل القاضي المسلم، من تكوين سلالة حاكمـة من

(٢٨٥) ان الفرضية المضادة، المتروكة اليوم، تؤدي (إذا أردنا عَرَضَـاً مقارنـة المدن الإسـلامية بـالمدن الغـربية) إمـا إلى تناقضهـا تمامـاً، إن لاحظنـا الدور المتـواضع للحـرف الإسلاميـة في الحياة السياسية، وإما إلى أن نرى في هذه الحرف (ان نحن اعتـبرناهـا كتنظيـمات اقتصاديـة مستقلةٍ نسبياً (ماسينيون)، الروادَ بل الأدلاء لرصفائها الأوروبية اللاحقة.

النوع الوراثي من الأب الى الابن، إلا أنه سمح له في صورة عارضة أن يحتفظ لعائلته، كميراث عائلي، بواسطة تركيم الاختصاصات بالسلطة الكونتية (نابولي). في مكان آخر، كان الموالي يواجهون الموالي (الأمر الذي يكاد يتطابق مع النزاعات فيما بين الأحياء)، مثاله في روما، بعد إجراء كل التعديلات الضرورية ظلّ التراث القديم مستمراً، الخ.

ليس من الضروري الدخول في عرض أكثر تفصيلاً، لأن مقصدنا لا يقوم على تأسيس مقارنة مُفَصَّلة بين هذه المدن الإسلامية: إذ عندها نصل الى الأباطيل. الشيء المهم مع ذلك على ما يبدو، الناتج عن إمعان النظر فيها بآنٍ واحدٍ، هو أن مدن البحر المتوسط ذات الماضي الموحد الطبيعة مع المدن الإسلامية عرضت، حتى القرن الحادي عشر بعض الخطوط البارزة التي تبدو، على الرغم من اختلاف العوالم المحيطة، من ذات الطبيعة أو، تبدو، إذا شئنا، من العمر نفسه. ولا يمكن رفض وجود جو عائلي بين «الميلشياويين» والأحداث ـ (أكثر من الفتيان) ـ. نلاحظ أن الشيء الذي يبدو لنا من جهة، بسبب التطورات اللاحقة، وكأنه الباعث على الانعتاق، موجود عند المستوى ذاته، في المدينة الإسلامية المجاورة ـ أو، ربما كانت جهود هذه الأخيرة لا تقل وضوحاً عن جهود المدينة الإيطالية، حتى ولو كانت الظروف اللاحقة (كما عرفتها أيضاً إيطاليا الجنوبية منذ النورماندبين) لم تسمح لها بأن تستكملها بذات النجاح. وإن نحن التقينا هنا بالقرون الأربعة أو الخمسة الأولى في الإسلام، وفي الحقبة المتزامنة لها في البلدان الأخرى، فإننا نلاحظ عندئذ، من جهة، أنه إذا كانت هناك سمات أكيدة مشتركة بين كل المدن في نطاق الإسلام، فإنه يكون من الإسراف مع ذلك الكلام عن نمط وحيد من المدن، لا يتغير من طرف إلى آخر في هذا المجال، ومن جهة أخرى نلاحظ أن هذه المدن، أو أن بعضاً من هذه المدن، يقدم شواهد قربى جدية مع المدن الأخرى من بلدان مجاورة للإسلام، ذات ماضٍ واحدٍ وإلى حدٍ غير قليل، ذات علاقة أيضاً معه. فلا يمكننا إذاً، من وجهة النظر التي وضعنا أنفسنا فيها، ان نقارن بين المدن الإسلامية والمدن المسيحية.

أي ان التسمية بالذات «مدنٌ إسلامية» هي تسمية مسرفة قليلاً، بالنسبة الى الحقبة المدروسة هنا، وهي تسمية غامضة بالنسبة إلى الحقب اللاحقة. أحد الزملاء الفِكهين، وقد سمعني أدافع عن هذا الرأي، لفت نظري إلى أن كل مدينة إسلامية تضم مسجداً؛ ولكن من المؤكد أنه ليست واقعة تسمية مبنى العبادة، هنا بالمسجد وهناك بالكنيسة هي التي تكفي للتفريق بين بنية كل من المدينتين، خاصة البنية الاجتماعية. ان نحن لاحظنا وجود مشابهات بين مدن «إسلامية» ومدن غير إسلامية، فذاك في الواقع لأن الاسلام كإسلام لا دَخْلَ له في الأمر. فيما بعد أدت التقلبات في التاريخ الأوروبي الى خلق فروقات بين العالم الإسلامي والإسلام، بحيث أنه صار ذا معنى أن نتكلم عن مجتمع إسلامي، وعن مدينة إسلامية، إن نحن قصدنا بهذا الدلالة على تطابق هذه البنية مع الإسلام في القضاء. ثم إنه يجب أن لا نعزو بصورة مسبقة، إلى هذا التطابق المجالي قيمة تفسيرية سببية، ولا أن ننسى أن الإسلام حيث يشكل اليوم، مع ذلك، سبباً، هو الإسلام الذي تكوّن بالضبط في وسط هذا الإطار الاجتماعي الماضي الذي لم يكن مسلماً فقط. هناك طيشٌ بأن نطلق وصفاً مأخوذاً من حياة الفكر على واقع ذي طابع اجتماعي، مهما كان التداخل ممكن الوجود بين المجالين؛ وبالنسبة إلي أفضلُ أن أتكلم ببساطة، وبدون تعابير توقع في الشبهات عن مدنٍ من الشرق الأدنى أو الأوسط، وعن مدن متوسطية أو عن المجال الإسلامي، بحسب الأحوال.

إن نحن أردنا أن نحدد من الناحية التاريخية ـ الاجتماعية وضع المدن الإسلامية والتنظيمات التي درسناها فيها، فليس لنا إذاً أن نحبسها ضمن فئة إسلامية خالصة تشتمل ضمناً أيضاً على الإسلام الحديث، بالعكس يجب علينا أن نضعها الى جانب المدن التي تُحاذيها في المجال، والتي هي من معايشاتها. كيف يمكننا عندئذ تعريف هذا المجموع؟ لقد جرى القول عند الكلام عن المدن السورية أن تحررها النسبي يُفسر بالمناخ الفيودالي (الإقطاعي). لا شيء مما عرضناه يسمح بهذا الرأي، الذي صُحِّحَ فضلاً عن ذلك ضمناً من قبل المؤلف بالذات في مقال لاحق، ما لم نعطِ للكلمة المعنى المطاط حقاً، معنى تهاوي أو

تجزئة السلطة المركزية(٢٨٦). بالعكس، إذا كان تحرر المدن الجزئي ممكناً، فذاك لأنه لم توجد بعد ارستقراطية فيودالية كاملة التكوين؛ في الشرق، والحق يقال، لم تكن هناك فيودالية بالمعنى الدقيق الذي تستعمل فيه هذه الكلمة في الغرب؛ إلا أن الأرستقراطية العسكرية مع ذلك، والتي نمت تدريجياً، لعبت فيه، بحسب رأينا الحالي، الدور المتلائم، في بادىء الأمر، مع المدن، ولكنها حين تراجع اقتصاد هذه المدن تدريجياً، تهاوت وخضعت. حتى ذلك الحين، تبدو لي المدينة الإسلامية، كالمدينة البيزنطية، وكالإيطالية، وكأنها تُكمِلُ اندفاعةً تطيل، مع بعض التحولات والتغييرات، انما بدون انفصال، مدينة الإمبراطورية السفلى أو المدينة الساسانية في إيران.

ويكون من المفارقة والمغالطة الكلام عن التماهي، ولكن أعتقد مع ذلك أن الانفصال الحقيقي لا يجب أن يوضع عند الفتح العربي، بل بعد التحولات العامة العميقة التي يمكن بالإجمال وضعها في حدود القرن الحادي عشر، وذلك في قسم منها بفعل التطور، وبفعل نوع من تهاوي المجتمع في العالم الإسلامي، ثم من جهة أخرى بفعل «انطلاقة» أوروبا التدريجية. وحتى عندئذ، فإن خط التفارق لا يتطابق مع خط حدود الإسلام: ان المدينة البيزنطية هي أشبه ـ مع وجود بعض حالات استثنائية ـ بمدينة من صميم الشرق، منها بمدينة من أوروبا بالذات.

تلك هي الأجوبة غير الكاملة، والمؤقتة، على الأسئلة المطروحة في مطلع هذا المقال. وفائدتها، إذا كان لها من فائدة، ليست في مضمونها الدقيق بقدر ما هي في العقلية التي قادت بناءها: رفض عزل العالم الإسلامي عن محيطه، جهد من أجل إجراء مقارنة تتغلب على اختلافات اللغة والمفاهيم، محاولة رؤية مجموعات بشرية رؤية اجتماعية يقدمها لنا التوثيق في أشكال نظرية. وأكون سعيداً، لو استطعت بالتالي أن أحرّض أشخاصاً أفضل مني إعداداً على القيام

(٢٨٦) مجلة العلوم الشرقية (RSO)، ١٩٥٨، ص I من سحب منفصل.

باستقصاءات جديدة تكمل وتصحح وتوضح في جميع الأحوال الاستقصاءات التي شعرت هنا بالحاجة الكبرى إلى إظهارها لا إلى تقديم إنجاز لا مطعن فيه.

